ANNO LIV. FASC. 107 IAN. – IUN. 1985

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

Via dei Penitenzieri, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1985: pro Italia Lit. 35.000, extra Italiam U.S.$ 30.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000 vel U.S. $ 20.00
« LI-LIII (1982-1984)	« 30.000 « « $ 30.00
Index Generalis:	
Vol. I-XX (1932-1951)	« 15.000 « « $ 10.00
« XXI-XXX (1952-1961)	« 20.000 « « $ 15.00

Pro integra collectione cum duplice Indice pretium deducetur 30%.

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOLUMEN LIV

1985

ROMAE

INSTITUTUM HISTORICUM S. I.

VIA DEI PENITENZIERI, 20

LA CONTROVERSIA CON I PROTESTANTI E I PROGRAMMI DEGLI STUDI TEOLOGICI NELLA COMPAGNIA DI GESÙ 1547 - 1599

Dott. ANITA MANCIA – Roma.

PARTE PRIMA

FINO ALLA RATIO STUDIORUM DEL 1586

PREMESSA

Nel vasto argomento costituito dalla Controversia – pastorale e dottrinale – dei gesuiti con i protestanti, il presente studio ritaglia per sé solo un settore, quello della posizione e dell'incidenza che la Controversia viene progressivamente assumendo nei programmi di studi antecedenti la Ratio Studiorum e nella Ratio Studiorum stessa[1]. Questa è presa in considerazione dal momento in cui la sezione teologica viene approntata (1572), anche se non in-

[1] Cf. *Monumenta paedagogica Societatis Iesu.* Nova editio ex integro refecta. Ed. L. LUKÁCS (= MP). I *1540-1556* (Roma 1965, MHSI 92); II *1557-1572* (Roma 1974, MHSI 107); III *1557-1572* (Roma 1974, MHSI 108); IV *1573-1580* (Roma 1981, MHSI 124). G.M. PACHTLER, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes.* 4 voll. (Berlin 1887-1894, Monumenta Germaniae paedagogica 2 5 9 16).

Ringraziamo il p. Lukács, che ha messo a nostra disposizione il materiale già raccolto per i volumi susseguenti dei MP. Senza di questo, il lavoro non sarebbe stato possibile. In sede redazionale il testo primitivo ha subito parecchi rimaneggiamenti.

viata alle province[2], dopo le numerose richieste di cui era stata fatta oggetto[3].

Lo sviluppo della Controversia come materia di insegnamento sottoposta a regole generali (Ratio Studiorum) non segue una direzione né univoca, né unitaria per il centro e per le province della Compagnia di Gesù. In proposito negli ordinamenti degli studi si possono distinguere tre fasi. Quella in cui si tende a privilegiare la teologia scolastica e la definizione positiva dei dogmi cattolici sulla scorta del Concilio di Trento, in contrapposizione ai vari tipi di eresia (luterana, calvinista, anabattista, degli *alumbrados*), secondo la linea di Ignazio-Polanco e Nadal che copre un arco di tempo dal 1547 al 1562-3[4]; la fase dell'affermazione delle controversie come materia di studio (1572-1586), più fortemente sentita là dove urgono ragioni di storia e di concreta vita ecclesiale locale (Aquitania, Austria, Francia, Germania Superiore, Polonia, Renania) che non a Roma[5]; e, infine, quella del regresso a partire dal 1591, col riassorbimento della Controversia nella scolastica e nella S. Scrittura. Quest'ultima involuzione dimostra come non si possa studiare la Controversia isolatamente dalle altre materie che costituiscono gli studi teologici.

Le motivazioni profonde della connessione e dell'intreccio fra gli insegnamenti della S. Scrittura, della teologia scolastica, delle controversie e della morale *(casus conscientiae)* seguono un asse diacronico-sincronico: storico-religiose, pedagogiche e di metodo. Ciò non implica, per altro, la mancanza di una organica saldatura fra di loro. Ché anzi quelle storico-religiose, come il confronto e lo scontro con i «novatores haeretici» nelle province dell'Impero e nella Francia, si coniugano con le ragioni di metodo interne alla natura stessa della Controversia teologica, che non deve essere confusa in blocco con l'azione contro-riformatrice volta a convertire i dissidenti all'unità della fede. La Controversia è bensì metodo di trattazione dell'oggetto teo-

---

[2] Cioè sotto il terzo Generale. Cfr. L. LUKÁCS, *De prima Societatis Ratione studiorum sancto Francisco Borgia praeposito generali constituta (1565-1569)*. AHSI 27 (1958) 209-232.

[3] Circa tali richieste cf. MP II 182-83. La difficoltà principale di una rapida elaborazione del testo era stata determinata dall'insorgenza di una controversia a proposito della *libertas opinandi* in materia teologica. C'erano infatti i fautori di una linea rigorosa che chiedevano la precisa determinazione delle opinioni da seguire e di quelle da rifiutare (Ledesma), e gli esponenti di un indirizzo più liberale quanto alla formulazione delle norme da seguire, piuttosto generali che particolari(J. Nadal). Su questo problema cf. LUKÁCS, *De prima Societatis Ratione studiorum* 226-32.

[4] Si pone come data il 1547 poichè qui si considerano i documenti pure vari – lettere, istruzioni scolastiche, ordini di studi e finalmente la Ratio – relativi al settore pedagogico ed ai collegi della Compagnia di Gesù. Altrimenti la cronologia potrebbe essere spostata più indietro fino al 1539-41, tempo di composizione delle Regole «ad sentiendum vere, sicut debemus, in Ecclesia militante» o anche fino al 7 marzo 1546, anno in cui il p. Favre determinava i caratteri dell'azione pastorale e dell'atteggiamento nei riguardi degli eretici. Primi documenti pedagogici sono l'ordine degli Studi che il p. Nadal preparò per Messina (1548), il *De studiis philosophicis* di G. Laínez (1549), le *Costituzioni di Gandia* (1549-50), prima università dei gesuiti.

[5] Accanto alla scolastica ed alla *Summa* di s. Tommaso, nella formazione dei gesuiti trovano posto *controversiae* e *casus conscientiae* fin dal tempo degli *Scholia Natalis*. Su ciò cf. MP I 296-97, nota 11 (schol. 352). C'è l'edizione: *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica, prólogo y notas de Manuel RUIZ JURADO S.I. (Granada 1976, Biblioteca teológica granadina 17). Noi usiamo però i testi riportati nei MP. Sul padre Nadal, per quanto attiene il profilo biografico-spirituale, v. SCADUTO I 172-80. Per quanto riguarda la formazione e l'azione pedagogica a più livelli del p. Nadal cui si deve l'applicazione, nei collegi della Compagnia, del *modus Parisiensis* cf. G. CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des jésuites: le «modus parisiensis»* (Roma 1968, BIHSI 28).

logico (sacramenti, giustificazione, grazia, Chiesa, papa, concili) dogmaticamente determinato, ma non si identifica semplicemente con esso.

Non è il caso di analizzare l'atteggiamento iniziale della Compagnia di Gesù verso gli eretici; pur tuttavia un suo breve esame è necessario per intendere nelle linee di fondo il retroterra storico-culturale della Ratio Studiorum e mostrarne poi gli sviluppi in riferimento al tema prescelto. È invece tra gli obiettivi di questo studio anche ricercare nel testo via via preso in esame il grado di comprensione della natura intima della Controversia, sia implicitamente che esplicitamente espresso.

I. Approccio iniziale della Compagnia di Gesù con gli eretici.

Durante il primo periodo del Concilio di Trento (1546-47), il problema del rapporto con gli eretici viene fatto oggetto di analisi approfondita da uno dei primi compagni di s. Ignazio, P. Favre[6], che dopo le prime ripetute richieste di D. Laínez[7] affronta la questione in modo non certo teorico e dottrinale, ma secondo la sua inclinazione più cordiale ed umana, animata da spirito e da calore evangelici nel tono e nelle locuzioni che usa. Il metodo di Favre, a paragone di quello seguito con i gentili (pagani), implica una inversione dei momenti di approccio alla realtà umana ed esistenziale degli eretici. Esso non rigetta, anzi favorisce il dialogo con loro. Se nel caso dei pagani era comune procedere «ad recte credendum» e poi «ad recte sentiendum secundum affectum» – quello che manca ai pagani è la cognizione della fede *ex auditu* – nel caso degli eretici tale procedimento viene ribaltato[8]. L'uso delle locuzioni (sintagmi verbali) «ad vere sentiendum et ad recte credendum» richiama le regole degli *Esercizi spirituali* «ad sentiendum vere et recte in Ecclesia militante», segno che la corrente della riflessione e del sentire ignaziani in Favre è dominante.

Due sono le dimensioni dell'uomo che l'incontro con l'eretico tocca: quella esistenziale – non a caso P. Favre ricorda la visita a lui di un luterano che viveva nel male e che comunicò a lui semplicemente le proprie condizioni di vita – e quella della parola. Questa è mezzo insostituibile per comprendere l'esperienza esistenziale. Grazie ad essa e soprattutto grazie all'azione dello Spirito che dirige appunto la parola, si può modificare l'eretico «para mober su alma á la oración y á la obra que es oyr misa; porque este tal primero perdió la devotión de oyr misa ó de rezar vocalmente con concierto y con limitatión, después vero perdió la fe»[9].

---

[6] *Fabri Mon.* (reimpr. Roma 1972, MHSI 48) 399-402 che contiene la lettera del 7 marzo 1546 a D. Laínez.

[7] Favre fa sapere che Laínez gli aveva scritto per ben due volte sull'argomento degli eretici; ma queste due lettere mancano.

[8] Anche se in modo indiretto, ovvero implicito, la lettera rispecchia il tono e il carattere di alcune fra le Regole per sentire con la Chiesa (v. sotto n. 13) specie la 3 e la 6 più riguardanti aspetti devozionali del «sentire con la Chiesa». Cf. *Exerc. spir.* (Roma 1969, MHSI 100) 406.

[9] *Fabri Mon.* 401.

Il difetto degli eretici è una mancanza di devozione cui il risveglio della sensibilità interiore guidato dallo Spirito ed operato mediante il *comunicar*, l'*hablar*, l'*exhortar* e il *persuadir* (quest'ultimo implica un attivo processo di ricezione da parte dell'altro), può porre rimedio. A quali eretici Favre si rivolge? Certo ai luterani. Ma a quali di essi? L'ultima parte della lettera contiene un appello a Martin Lutero, così che quindi mira in alto. E tuttavia il tratto dell'approccio al problema dell'eresia che in Favre è psicologico e morale rivela il suo limite. Manca infatti tutta l'analisi dottrinale del fenomeno.

Il peso e l'autorità di questa lettera nell'animare l'azione missionaria e pastorale dei gesuiti nei confronti degli eretici – piuttosto che dell'eresia in senso stretto – è grande. Basti pensare che Laínez nella sua lettera del 9 gennaio 1557 – un decennio e oltre più tardi – a J. Couvillon si riferisce alle istruzioni di Favre come ad un modello da divulgare[10]. Altre volte lo stesso Laínez tocca il problema degli eretici secondo una angolazione morale: l'assoluzione di coloro che sono veramente pentiti dei propri errori e i modi di riconciliazione con gli eretici. Questi non devono essere solenni, ma attuarsi *in foro conscientiae*[11].

Contemporanea al dispiegarsi dell'azione missionaria in senso genericamente morale del rapporto con gli eretici, spesso cercato ma spesso oggetto di dubbio circa i modi di attuazione più propri[12], si sviluppa l'impegno progressivo della Compagnia a livello dottrinale (teologico) a Roma e nelle province transalpine. Tale impegno, che è molto articolato e vario, interessa qui nella misura in cui pone capo ad una operatività pedagogica tale da includere la Controversia, o per lo meno da predisporre il terreno per essa.

II. La linea dominante nei collegi. La Controversia; a Roma e nel Nord, l'«Instructio brevis» di Nadal.

Sin dal tempo delle Regole «para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener»[13], si era venuta facendo strada la riflessione sulla teologia a due diversi livelli: quello dello stabilimento degli autori cui fare riferimento nella definizione dell'ortodossia, e quello pedagogico, per la formazione di quadri (teologi e pastori, ma anche più semplicemente elementi selezionati del popolo cristiano) integralmente cattolici. Perché ciò sia possibile è necessario costruire le basi di una cultura linguistica e letteraria (latino, greco ed ebraico) che ponga capo ad una formazione filosofica sostanziata di logica e dialettica, base ulteriore per gli studi teologici, che non si possono espletare senza aver completato la precedente formazione. In tal modo – e

---

[10] *Lainii Mon.* II (Madrid 1912, MHSI 45) 34-37. Poiché la questione del rapporto con gli eretici percorre tutto l'epistolario di Laínez, occorre fare riferimento anno per anno alla voce «Laínez et haeretici» contenuta nell'indice.

[11] Ibid. 532.

[12] Ibid. 35 e 109.

[13] *Exerc. spir.* 410 reg. 11. Oggi si ritiene che queste Regole siano state redatte a Roma, tra il 1539 e il 1541. Ibid. 33.

qui viene in luce l'elemento contro-riformatore dell'azione dei gesuiti – si può «haereticis resistere et catholicos confirmare»[14]. Se si scorrono gli ordinamenti degli studi dei singoli collegi tra il 1547 e il 1566 prima della Ratio 'borgiana' (1569-72), e le lettere e le istruzioni concernenti il problema pedagogico nel suo complesso, si osserva che la linea dominante è quella della definizione dei dogmi e delle posizioni ortodosse, fatta propria, tra gli altri, dal padre Polanco[15]. La Controversia invece prende vita proprio all'interno dell'azione contro-riformatrice della Compagnia di Gesù.

Nel 1556 la Controversia era insegnata nel Collegio Romano da M. Olave[16], molto stimato da Ignazio, Laínez e Polanco per le sue qualità scientifiche ed umane[17]. Olave lega la trattazione dei temi controversi ad un argomentare discorsivo (segue la scolastica e Tommaso), speculativo da un lato, dimostrativo dall'altro, con enunciazione delle tesi degli avversari controbattute attraverso la citazione dei luoghi scritturistici, la cui autorità e verità sono comprovate dalla Chiesa e dal suo magistero (la «communis sententia» dei dottori ne è una importante componente).

Questo procedimento, che si desume dalle *Assertiones Theologicae aliquot ex iis collectae quae de Ecclesia et Conciliis fuerunt hoc anno [1556] fusius disputatae* dell'umanista Ellebodio[18], alunno di Olave nel Collegio Germanico, non è nuovo. Rispecchia infatti i caratteri della Controversia cattolica dopo la prima fase di avvio[19]. E tuttavia esso costituisce un'utile testimonianza, dal momento che non disponiamo di altra documentazione in proposito[20].

---

[14] MP I 407-08 nella lettera di s. Ignazio ad Alberto duca di Baviera.

[15] Ibid. 480-81 e particolarmente 484 reg. 12.

[16] Su M. de Olave e sulla sua opera si rinvia a Astrain I 563-66. Circa la partecipazione al Concilio di Trento, ma anche per le notizie generali biografiche e attinenti la sua opera, si veda il *Corpus tridentinum hispanicum, españoles en Trento* por G. Gutiérrez I (Valladolid 1951) 762-74. Una valutazione, per altro molto critica, della sua partecipazione al Concilio come teologo del cardinale Truchseß è contenuta in H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, trad. it. *Storia del Concilio di Trento* III (Brescia 1973) 448-51 e anche 348-80 383 482 498. Al Concilio Olave prese parte alla discussione sulla confessione. Per quanto riguarda invece più direttamente la sua opera pedagogica, si rinvia a MP I, soprattutto al *De ordine lectionum et exercitationum in universitatibus S.I.* (1553) che è incompleto, poichè contiene solo la parte relativa agli studi umanistici 163-85; alla lettera di Polanco al p. Adriaenssens ibid. 440-41, che contiene un giudizio positivo tanto sull'opera pedagogica, quanto sulla qualità dell'uomo; e finalmente al *Chronicon* di Polanco III (Madrid 1895, MHSI 5) 551 553 554 561; VI (Madrid 1898, MHSI 11) 604.

[17] Si possono leggere le valutazioni su Olave di Ignazio e Laínez nei loro rispettivi epistolari, soprattutto per questi anni 1555 e 1556. In essi non si trova un giudizio sul controversista, ma piuttosto sul teologo e sull'uomo a partire della sua attività pastorale. Per questa vale il riferimento a *Epp. Ign.* X (Madrid 1910, MHSI 39) 426-45. Olave faceva lezione di controversie tra il 1555 e il 1556 senza riferirsi ad alcun libro di testo scritto: v. R. G. Villoslada S.I., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)* (Roma 1954) 42.

[18] Su N. Ellebodio cf. T. Klaniczay, *Lovanio, Roma, Padova, Ungheria: gli studi dell'umanista fiammingo, Nicasio Ellebodio*, in corso di stampa negli Annali di Storia dell'Università di Roma a cura di G. Arnaldi (vol. Rapporti Universitari tra l'Italia e l'Ungheria).

[19] J. Lortz, *La Riforma in Germania* II (Milano 1981) 191-242.

[20] La prima menzione di un «magister» che insegna le controversie si trova, per il Collegio Romano, nella *Gubernatio Coll. Rom.* (1564): «Ratio theologiae docendae art. 63 ... quintus praeterea magister docet bis in hebdomada controversias nostri temporis contra lutheranos ...». MP II 489-90. Per ritrovare una menzione delle controversie bisogna attendere poi il 1570, quando il p. Ledesma sottopone a Nadal il *De ratione docendae theologiae*, MP II 774-76.

Per la Germania invece, si può fare riferimento ad alcune istruzioni relative al collegio di Colonia (1562) ed a quello di Dilinga (1566), che contengono regole riguardanti le controversie[21]. Nello stesso periodo di tempo (1563) anche il collegio di Vienna riceveva una regolamentazione analoga[22]. Tali istruzioni sono tutte il frutto dell'operosa ed energica attività del p. J. Nadal[23], che in quegli anni compiva una serie di viaggi di ispezione in Germania, dai quali sarebbero nati l'«Ordo Studiorum Germ. Sup.» e l'«Instructio brevis» (1563) ulteriore tappa nel percorso verso la prima Ratio Studiorum (borgiana) per gli studi di filosofia e di teologia (1572).

A Colonia, pur senza usare il vocabolo «controversiae», Nadal apre uno spazio per la lettura e per lo studio di quei «loca omnia in quibus impingunt haeretici»[24]. La loro trattazione deve essere fatta con cognizione profonda e con accuratezza, senza timori per le digressioni. Ma occorre limitarsi, per non annoiare gli uditori con la prolissità. L'atteggiamento nei riguardi delle persone degli eretici, invece, deve essere di moderazione, modestia e rispetto desiderandone la salvezza per la carità che si porta loro in Cristo[25]. Sono dunque ancora i criteri di Favre, Laínez e Polanco. Nelle stesse istruzioni per Colonia ritornano le norme riguardanti la lettura dei libri eretici, da emendare dei nomi dei loro autori se si tratta di testi che non concernono materia di fede[26].

Nelle istruzioni date a Ingolstadt nel 1562 non c'è menzione alcuna di lezioni di controversie, anche se il problema è particolarmente sentito a livello del rapporto con gli eretici[27]. Viceversa nelle istruzioni del mese di luglio 1566 a Dilinga[28] lezioni di controversie tenute dai dottori Torres e Pisa, da riassumersi poi in una modesta pubblicazione, sono indicate come la miglior alternativa a un più vasto progetto di utilizzazione della stampa, qualora esso si dimostrasse irrealizzabile[29]. Ulteriore menzione con relativa norma che regola le lezioni di controversie si trova nelle istruzioni di Nadal al rettore di Vienna. Criterio generale è che non si faccia lezione di controversie se gli uditori non conoscono la teologia scolastica[30].

---

[21] MP III 82-84 107-08.

[22] Ibid. 91-94.

[23] Sul p. Nadal v. la n. 5. Per gli *Scholia in Constitutiones* e la partecipazione alla Ratio borgiana v. SCADUTO I 109 174.

[24] MP III 83.

[25] Ibid. Si può osservare che, riguardo a questo aspetto, c'è coincidenza fra l'*Ordo Stud. Germ. Sup.* e *l'Instructio brevis* (1563) v. MP II 96, par. 18.

[26] MP III 84.

[27] Ibid. 85 riporta gli «observanda a nostris doctoribus Ingolstadii». Sono interessanti le norme 5 e 8 riguardanti la *promotio haereticorum* da evitare e l'elezione del rettore. Ma anche la 9 è utile («non obloqui contra externos»). Testimonianza della visita di Nadal a Ingolstadt si trova in *Epp. Nadal* II (Madrid 1899, MHSI 15) 128 138. Nella lettera a L. Kessel, datata Augusta 6 novembre 1562, Nadal menziona la censura a Chemnitz e la preparazione di una edizione di essa curata da Coster da inviare al P. Generale.

[28] MP III 107-8.

[29] «Si commodior ratio inveniri non possit scribendi contra haereticos et respondendi eorum calumniis, illa videretur esse suscipienda ut D. Torres et D. Pisanus susciperent illas controversias, de quibus esset scribendum, in publicis lectionibus explicandas, unde possent deinde vel conclusiones, vel positiones, vel libellum conficere contra haereticos». Ibid. La «commodior ratio» cui qui si fa riferimento è l'erezione di un collegio di scrittori. Ibid. 54. Sui pp. Torres e Pisa, v. ibid. 107 note 3 - 4.

[30] Ibid. 92: «Esset etiam utilis lectio aliqua de controversiis; sed tamen consulte oportet deligi eum, qui sit hanc lectionem praelecturus».

Maggiore lume sull'atteggiamento di Nadal nei riguardi degli eretici quasi contemporaneo alle «Instructiones Dilingae datae» si trova in un'altra instructio data a Vienna circa il modo in cui i gesuiti stessi debbano «conversari et agere» con gli eretici[31]. Se per un verso Favre è lodato da Nadal, per l'altro la sua azione ispirata a principi evangelici è unita allo «zelus Dei contra illos» con riferimento diretto ad personas[32]. Di più l'atteggiamento è dichiaramente negativo, perché infatti nulla degli eretici può essere amato «nisi natura, quam habent a Deo: si quid enim aliud habere videtur vel virtutum moralium (nam apertum est nullam illos habere infusam) vel eruditionis, etiamsi nihil in illis esset depravatum, nec quod haeresim attingeret, omnia tamen sunt abominanda, quae ab his proficiscuntur»[33]. Non vi potrebbe essere una inversione di tendenza più netta rispetto alla linea di Favre e di Polanco, ma anche dello stesso Nadal se si pensa ai documenti pedagogici scritti per la Germania fra il 1562 e il 1563. Perché infatti anche le virtù che sono frutto di esercizio, non infuse, se provengono dagli eretici e dunque dalle lore persone, sono da respingersi.

In tale situazione di opposizione frontale tra cattolici ed eretici, si inserisce il documento forse più significativo prima della stesura della Ratio borgiana, l'«Instructio brevis» (1563).

L'«Instructio brevis quanam scilicet ratione his temporibus de rebus theologicis loquendum sit» (1563) fa parte dell'Ordo Stud. Germ. Sup.[34] da cui si distingue per essere completamente una riflessione sulla modalità di espressione – in senso forte lo stile – del parlare teologico, in continuità con le ignaziane Regole d'ortodossia e ortoprassi, di cui esplicita il senso profondo per renderlo operativo[35]. Di conseguenza l'Instructio brevis dà forma a regole generali che devono dirigere l'azione conforme la vocazione stessa dell'Istituto in senso contro-riformatore. Tale azione ha un fine multiplo e di portata universale: «ut haereticos oppugnemus, Ecclesiam tutemur, infideles ad fidem perducamus, omnibus simus auxilio»[36]. Entro un raggio di incidenza così ampio – gli eretici, la Chiesa, gli infedeli, tutti – trova spazio la polemica contro i luterani e contro gli «illuminati» di Spagna, ovvero i *conversos* di origine ebraica eredi di una tradizione orale profetico-gnostica, pericolosa per la Chiesa in quanto poteva trovare espressione, come di fatto accadeva, nei movimenti spirituali interni agli ordini ecclesiastici con rischio di eresia[37].

---

[31] «Instructio Natalis quam Viennae dedit, qua attingit quemadmodum cum haereticis et conversari debeant et agere» in *Epp. Nadal* IV (Madrid 1905, MHSI 27) 218-29. La data esatta dell'«Instructio» è incerta.

[32] Ibid. 218.

[33] Ibid. 226.

[34] Per la descrizione di questo documento e la sua genesi storica cf. MP II 84-88; per l'«Instructio brevis» ibidem, 128-33.

[35] *Exerc. spir.* 404-15.

[36] MP II 133 par. 29.

[37] M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle* (Paris 1937) 194ss, specialmente ove parla di fra Juan de Cazalla che era francescano. Sua sorella Maria partecipò alla propaganda illuminata prima del 1524. Erasmo non fu oggetto del preoccupato interesse dell'Inquisizione almeno fino al 1530. L. Febvre, *Studi su Riforma e Rinascimento* (Torino 1976) 83 nota 3.

L'Instructio brevis si qualifica come ricerca di un «modus loquendi de rebus theologicis» comune. Termine, quest'ultimo, da intendersi nel senso di generale e diffuso nella Chiesa; medio, rifuggente da locuzioni difficili, ricercate e anfibologiche proprie agli illuminati, ai grammatici, agli umanisti[38].

Il filo conduttore, in senso logico più che non tematico, che lega i trenta articoli dell'Instructio brevis di Nadal è proprio la ricerca del *modus loquendi* comune giusta i principi fissati da s. Ignazio e da applicare ai momenti della vita spirituale come la preghiera (articoli 5 6 7), all'intelligenza retta dei luoghi della Scrittura e dei dottori (articoli 11 26 e 27), alle questioni riguardanti la Compagnia di Gesù (12 13 14 15), ancora alla grazia come frutto della preghiera (17), alla morale secondo un orientamento spirituale (18), ai frutti della conoscenza (19). Gli articoli 21 22 23 24 ammoniscono alla prudenza e alla circospezione, alla venerazione e al rispetto nei riguardi del Sommo Pontefice, della Sede Apostolica, del concilio, del collegio dei cardinali, del S. Uffizio dell'Inquisizione, dei prelati, religioni e religiosi, dei dogmi[39]. Occorre discernere parlando di fede quello che è da attribuirle (art. 23) e quello che non le spetta, poiché la giustificazione non è il frutto della sola fede[40]. Di qui la necessità di essere prudenti ed esatti quando si parla del concetto di fiducia (art. 24). Questi articoli dal 21 al 27 sono più strettamente legati a temi teologici oggetto di controversie. Ciò si rende esplicito, in termini positivi, nell'articolo 26 che dispone la spiegazione in senso cattolico dei passi scritturali oggetto di completo travisamento da parte degli eretici: «cum ex sacra scriptura de iustificatione, redemptione, confidentia, fide, loca citantur, quae quidem pervertunt haeretici, studendum erit ut authoritas sive locus in sensu catholico intelligatur et explicetur»[41].

In che modo questa istruzione riflette l'orientamento delle regole ignaziane? Esso è rispecchiato e portato alla luce pienamente ove Nadal definisce i caratteri del «modus loquendi de rebus theologicis». Si fa più preciso e più rigoroso rispetto a s. Ignazio – i tempi sono diversi – là ove sono trattati i temi in aspra discussione con gli eretici. S. Ignazio non fa mai menzione, nelle regole, di controversie, ma non gli è estraneo il timore che il popolo possa affievolire l'esercizio delle pratiche religiose e infiacchirsi del tutto, a causa di un modo di parlare della fede, della grazia e della predestinazione non misurato e prudente, che non fa le distinzioni dovute e non dice chiaramente quello che spetta alla fede e quello che spetta alle opere.

Simile era stato nel 1559 l'atteggiamento di Laínez[42] a riguardo di questo problema, ritagliato secondo l'angolazione della controversia orale. Fedele all'opinione di s. Tommaso sull'eresia, Laínez ritiene che nella predica-

[38] MP 129-30 par. 8 e 9.

[39] Cf. la regola 10 di s. Ignazio *Exerc. spir.* 409.

[40] Cf. MP II 132 e anche *Exerc. spir.* 414 reg. 16.

[41] MP II 133.

[42] Laínez a Mercuriano 9 febbraio 1559, *Lainii Mon.* IV (Madrid 1915, MHSI 49) 184. La lettera presuppone, per essere compresa pienamente, la distinzione nell'ambito dell'azione pastorale fra eresia ed eretico. Questo criterio non vale solo per Laínez ma anche per s. Ignazio, Favre, Polanco, Nadal, etc. Essa è una norma generale.

zione contro gli eretici occorra presentare debolmente gli argomenti degli avversari; mentre si deve dare forza a quelli dei cattolici onde portare gli ascoltatori dalla loro parte. Il pensiero di Laínez è importante per due motivi. In primo luogo poiché non usa il termine *controversia*, ma l'altro di *predicazione*. Segno, si direbbe, che l'azione verso gli eretici ha una dimensione missionaria. In secondo luogo poichè entro tale dimensione trova spazio, *in nuce*, una organizzazione di tipo retorico (ragioni delle due parti da presentarsi in modo più o meno forte) del discorso, e dunque una topica delle controversie. L'Instructio brevis di Nadal, grazie alla sua dimensione pedagogica precedentemente illustrata, apre la via alla formulazione di una serie di norme che saranno accolte nella Ratio Studiorum. Esse costituiscono il frutto di tutta la sua attività scolastica precedente riflessa, alla data del 1563, in una luce spirituale, e tendente all'interiorizzazione.

III. La Ratio Studiorum del 1572 (borgiana) e le controversie.

La Ratio Studiorum che giustamente è stata chiamata «borgiana», in quanto elaborata sotto il generale Francesco Borgia (1565–1572), per la parte teologica ebbe una lunga gestazione dovuta, come si è detto già in apertura di questo studio, alla controversia sorta sulla «libertas opinandi»[43]. Essa tuttavia era già stata richiesta dalle province nelle congregazioni del 1568 e del 1571[44].

La struttura della Ratio che è composta, per quanto si riferisce alla teologia, di 85 articoli[45], rispecchia il carattere generale dei testi coevi o appena precedenti quali l'Ordo Stud. Germ. Sup. (1563), l'Instructio brevis (1563), l'Ordo Stud. Coll. Rom. (1558) 1-5 e le Const. Univ. Gand. (1565) par. 16-19[46]. La sezione più interessante è quella intitolata «Modus docendi scholasticam theologiam», perché imposta gli studi e contemporaneamente determina le modalità (prassi) di insegnamento[47].

Gli studi sono fondati su una base scolastico-tomistica molto rigorosa che indirizza verso la Sacra Scrittura e, in questo ambito, verso le controversie (par. 14), da trattarsi ogni volta che l'insegnamento effettuato, «more

---

[43] L. Lukács, *De prima Societatis Ratione studiorum* (v. nota 1) 228-232; v. anche MP II 184-85. Nel tempo in cui la Ratio Studiorum borgiana era in fase di elaborazione (1568-1571), le congregazioni delle province intervenivano sul tema della «libertas opinandi»: cf. MP III 27, Mon. 143 articolo 11, che richiama all'osservanza delle norme stabilite dal Borgia nel 1565, ibid. 383-85. Anche la Germania Superiore sentiva vivamente il problema, ma al riguardo del corso di filosofia e del modo di leggere Aristotele, ibid. 40.

[44] La finalità della nuova Ratio è dichiarata così: «ut removeatur occasio varietatis tantae in opinionibus et labor ac damnum tam multa scribendi, et lectio inutilium librorum». MP III 29, Mon. 144 reg. 12.

[45] MP II 266-87.

[46] Nell'ordine: MP II 88-121, 128-33, 10 ss, 137 ss. V. soprattutto 96 reg. 18; 129-133 reg. 9 10 11 26 27 28; 10 11 reg. 1-5 che riguardano la teologia scolastica e aspetti pratici dell'insegnamento; 140 141, particolarmente la reg. 16 sulla «constitución tercera de la teología». Essa rifluisce bene nelle reg. 5-6 del testo della Ratio Studiorum borgiana anche se, come si vedrà, in modo diverso.

[47] MP II 268-72.

doctorum», secondo uno stile espositivo[48] attenentesi alle norme stabilite nella IV sessione del Concilio di Trento, lo richieda.

Il problema della «libertas opinandi» connesso con quello del «delectus opinionum» in materia di teologia scolastica (par. 6) non è risolto in modo univoco perché i pareri erano varii[49], e tuttavia le indicazioni fornite sulle opinioni degli autori da seguire sono più precise a paragone di quelle contenute nelle costituzioni dell'Università di Gandia (1565). Il par. 16 di queste costituzioni infatti non nominava autori, come invece fa la Ratio. Inoltre mentre quelle si soffermavano sull'accertamento del grado di probabilità delle proposizioni di s. Tommaso[50], la Ratio del 1572 insiste piuttosto sulle condizioni che rendono necessario riferire le opinioni degli autori menzionati. Dell'elaborazione, da parte della Compagnia, di una somma teologica che era stata richiesta molto tempo prima (1553-1556) a Laínez da s. Ignazio e che Nadal auspicava insistentemente già dal 1552, non si parla[51].

Il par. 17 fissa le condizioni generali per l'insegnamento delle controversie, ancorandolo a criteri spazio-temporali e alla decisione del p. provinciale[52].

Il par. 20 disciplina il rapporto fra la lezione di controversie e quelle di scolastica e Scrittura, affinchè gli alunni non siano aggravati dal peso di troppe lezioni[53].

La Ratio del 1572 quindi, per quello che riguarda la Controversia, raccoglie sollecitazioni, spunti ed istanze contenute nei documenti precedentemente esaminati, fra cui l'Instructio brevis della quale non rispecchia, per altro, la forte impronta spiritualistica; determina con chiarezza la distinzione fra «modus docendi scholasticam theologiam more scholastico» e «modus docendi S. Scripturam more doctorum», ovvero secondo uno stile espositivo, ancora valida, in linea generale, a livello della Ratio del 1586. D'altra parte essa non accoglie più l'esortazione a trattare con modestia e con rispetto le persone degli eretici, tipica dell'Ordo Stud. Germ. Sup. e delle Instructiones Coloniae datae, quindi il suo indirizzo è ormai cambiato; non fissa la prassi interna dell'insegnamento delle controversie.

La stringatezza e il carattere normativo generale delle regole, che accostano materie diverse fra loro mediante l'uso dell'avverbio «praeter», riflette certo la tendenza di uno dei primi redattori della parte teologica della Ratio – il p. Nadal per quello che riguarda soprattutto la teologia scolastica[54] – e

---

[48] Lo spazio della Sacra Scrittura è definito a partire dalla regola 10 fino alla 16. È interessante notare come ciò avviene: «Praeter scholasticae theologiae professores erit praeterea sacrarum literarum professor». Ibid. 269. Analogamente per le controversie reg. 17, l'avverbio usato è «praeter». L'«enarrandi modus» della Scrittura è spiegato nella reg. 11.

[49] V. la nota 12 alla reg. 6 in MP II 268.

[50] MP II 140, Mon. 18 par. 16.

[51] Laínez a p. Ignazio, 1 luglio 1553 che descrive il piano dell'opera in fase di preparazione. *Lainii Mon.* I (Madrid 1912, MHSI 44) 222-24; v. anche MP I 554-55 (*Chronicon* III 67-68) e SCADUTO I 157. Per quello che riguarda Nadal MP I 152 reg. 36.

[52] MP II 269.

[53] Ibid. 270.

[54] Ibid. 186. Nadal aveva dato agli studi di teologia l'orientamento scolastico-tomistico già nel 1552, nella «de studii generalis dispositione» (MP I 133 ss). Lo mise poi in evidenza in modo marcato negli scholia alle Co-

contribuisce a definire la sua posizione intermedia in senso forte, tra le Costituzioni (1547-1550) e i «monumenta paedagogica» dei vari collegi della Compagnia prima della Ratio del 1586.

IV. Tra Ratio 'borgiana' e Ratio del 1586

Il periodo di tempo che intercorre fra l'elaborazione e l'applicazione – per altro assai limitata quanto alla sezione teologica – della Ratio 'borgiana'[55] e la preparazione di una Ratio (1586) più descrittiva[56], minuta nelle prescrizioni e analitica, si caratterizza per una intensa attività fra il centro e la periferia della Compagnia di Gesù. Essa, partendo da una disamina accentuatamente critica delle situazioni di fatto, che dipendono, in buona parte, dall'essere l'attività pedagogica della Compagnia ancora in una fase d'avvio e dalle difficoltà obiettive delle province, propone soluzioni e mete per ridurre le lacune più gravi.

La trama fra il centro e le province sono gli Acta Congregationum provincialium (1573-76-79); e la corrispondenza fra il generale della Compagnia di Gesù E. Mercuriano, i visitatori delle province che mandano relazioni, e i pp. provinciali. Come sempre, i rapporti fra il centro e la periferia sono mobili, vivi, articolati e vari. Ma nonostante questa ricchezza, due dati li accomunano: il giudizio generalmente assai critico sullo stato degli studi, e la natura della sensibilità nei riguardi della Controversia fra il 1572 e il 1580; dunque il campo semantico operativo che questa copre.

1. *Richieste della periferia.*

Le richieste delle province sotto Mercuriano si polarizzano intorno a una maggiore uniformità dell'insegnamento, che comporta un maggiore rigore circa la «libertas opinandi», problema vivissimo in Germania in riferimento alla filosofia e alla teologia[57], e la composizione di una «summa ca-

---

stituzioni, secondo un indirizzo pedagogico antitetico a quello dei protestanti. (Riguardo alla loro posizione non univoca, ma articolata – si pensi al Peucer, genero di Melantone – nei confronti del pensiero scolastico-tomistico v. D. Cantimori, *Umanesimo e Religione nel Rinascimento* [Torino 1975] 88-111). Annota Nadal in merito agli autori da scegliere nella teologia positiva (Cost. IV, cap. 14, 1): «Hactenus praeter Sacras Literas et Summam D. Thomae, fere nihil aliud quam controversias adversus haereticos attigimus, et casus conscientiae, dictantibus fere nostris professoribus». MP II 296. Egli fa posto anche alle controversie nel vagheggiato manuale teologico più adatto «nostris temporibus» di cui nella dichiarazione A al n. 1. Così la chiosa: «Vel omnino quibuscunque temporibus...; praeterea tractarentur scholasticae selectae controversiae contra haereticos». Ibid. 297.

[55] MP IV 587 nota 1: «quae autem ad theologiam spectat, solum in Collegio Romano adhibita fuit».

[56] L'elaborazione occupò otto interi mesi, dal dicembre 1584 all'agosto 1585. V. nota 126.

[57] MP IV 238 [3] 9-239. Acta Congr. Prov. Germ. Sup. 1573. La risposta del p. Generale è: «optime habet quod proponitur, sed ardua res est; quam tamen prae manibus habemus, dabiturque opera ut aliquando Deo aspirante absolute prodeat». Su questo tema Acta Congr. Prov. Germ. Sup. 1576, ibid. 282 [6] 17. Risposta del Generale: «Expendetur. Sed nostri interim abstineant a novitatibus, et compescantur studiosi novitatum. Et si quid novi videtur dicendum, conferant prius rem explicate cum superiore, et nihil praeter eius voluntatem asserant, et declaretur quae sit sententia communis». La valutazione di questa risposta è molto complessa. Il Generale infatti non si limita a dare un obbligo (astenersi dalle novità), ma lascia una certa discrezionalità al su-

suum conscientiae» normativa[58]. Tali richieste, non è da dimenticare, avvengono mentre ferve una questione di più ampia portata, relativa allo stesso sforzo pedagogico dei collegi[59]. Due sono le linee che si fronteggiano. Quella rigorista di alcuni spagnoli che vorrebbero ridurne il numero perchè fonte di abbassamento della vocazione più pura della Compagnia di Gesù[60]; quella di chi – sono soprattutto i tedeschi – li vorrebbero incrementare a beneficio dell'azione contro-riformatrice che essi potrebbero svolgere.

Mercuriano pone freno alle richieste dei tedeschi con la lettera in cui dà disposizioni ad alcuni padri provinciali affinché non sia aumentato il numero dei collegi[61]. Dietro le tendenze opposte dei rigoristi spagnoli e dei tedeschi più liberali – ovviamente questi sono termini di comodo che servono solo a dare un'etichetta, parziale in se stessa, al problema – sta un elemento comune: la non sempre facile conciliazione tra l'impegno del sacerdote nell'insegnamento e nella società civile e la sua attività pastorale. Perché appunto la vocazione della Compagnia è missionaria.

La sensibilità nei riguardi della Controversia si manifesta, in generale, come espressione dell'azione specifica contro-riformatrice della Compagnia di Gesù a tre livelli, che risentono il clima della situazione storica caratterizzata dall'opposizione frontale tra cattolici e protestanti.

Essi sono: uno particolare, pratico, relativo al Collegio Germanico, da cui non si ottenevano buoni frutti; un secondo, che tocca la Germania: una stampa gesuitica antiereticale, eventualmente da attuarsi anche per mezzo di una «domus scriptorum»; infine uno generale, spettante alla legislazione scolastica: la ricerca di un proficuo metodo di insegnamento della S. Scrittura e dei Casus conscientiae, spesso trascurati, ma atti a ricevere un indirizzo controversistico, che è il cuore dell'azione controriformatrice della Compagnia.

Il p. Sebastiano Morales nella sua visita al Germanico nel 1578 rileva un grave difetto già nella direzione di esso, affidato a un rettore, Michele Lauretano, capace ma dispotico, che governava per tradizione piuttosto che per leggi realmente scritte. Il rigore, lo scarso interesse per gli studi, i rapporti tesi instaurati – causa la disciplina stretta – completano il quadro. Morales quindi emana avvisi il cui tono generale è la moderazione nell'esercizio delle devozioni affinché gli studi non siano trascurati e un allentamento delle mortificazioni[62].

periore («nihil praeter eius voluntatem asserant») per concludere «et declaretur quae sit sententia communis» che diventa il criterio cui attenersi. In Germ. Sup. tale problema continua ad essere assai agitato, come testimonia la corrispondenza tra Pisa, Hoffeo e Mercuriano (1576-79): cf. ibid. 641-42; 646-47 (p. Maggio prov. dell'Austria afferma che p. Pisa diffonde nuove opinioni in materia sacramentaria); 744-47 (il prov. Hoffeo chiede a Mercuriano che non sia ristretta la libertas opinandi in modo eccessivo. Siamo nel 1578). Più tardi p. Pisa presenterà al Mercuriano il suo libro sui sacramenti 846-850 (siamo nel 1580) perchè ne dia un parere.

[58] Per questo problema, molto diffuso, cf. MP IV Mon. 28-37 (Acta Congr. Provv.). Anche è utile la lettera del p. F. Pérez a Mercuriano dell'8 maggio 1579. Egli attendeva con i pp. Gonçalves e Cisneros alla stesura di una somma di morale. Ibid. 796-98.

[59] L. LUKÁCS, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis.* AHSI 29 (1960) 189-245 e 30 (1961) 3-89.

[60] MP IV 471-73: lettera del p. J. Ramírez a Polanco, vicario generale S.I., Cordova 20 febbraio 1573.

[61] MP IV: 644-45 lettera a Polanco visitatore di Sicilia.

[62] La relazione e gli ordini lasciati nel Collegio Germanico dal Morales in MP IV 327-34.

Diversamente si procedeva da parte dei tedeschi. Esemplare in questo senso è la lettera del 1573 del provinciale della Germania Superiore Paolo Hoffaeus a Mercuriano[63]. Pur non negando i meriti del Collegio, egli propone di costituire in un luogo salubre della Germania, giacché a Roma il clima non giova affatto ai tedeschi, un collegio «romano» in cui si studi fino a finita la filosofia. I migliori, in età più matura, verrebbero poi a Roma per studiare teologia. Non è solo questione di clima. Tra i motivi addotti c'è anche la distanza di Roma dal centro dell'operare degli eretici che è la Germania. Tale lontananza fa che gli eretici non si impensieriscano di un tal seminario, mentre la Germania cattolica si rallegrerebbe molto se, per dir così, nel suo seno, venisse nutrito e allevato un collegio romano. Molto calore, che trova espressione in uno stile elevato, anima la lettera del p. Hoffaeus, segno più vistoso di una posizione diffusa. Essa è infatti puntualmente motivata in una lettera da Vienna di pochi giorni prima[64], si ritrova in una del provinciale d'Austria Maggio del 1575[65] e si rispecchia due anni dopo nel plauso con cui T. Canisio accoglie l'iniziativa di Gregorio XIII di istituire un seminario pontificio a Dilinga[66].

La Germania sente pure in modo particolarmente vivo dal 1571, che è l'anno della II congregazione delle province, il problema dell'eventuale costituzione di un gruppo di scrittori e in ogni caso di una produzione libraria. Il progetto di un «collegio» di scrittori avanzato nel 1571 dalla provincia del Reno, e in modo commovente perorato presso Borgia dal p. Hoffaeus, provinciale della Superiore, fu ripresentato da questa nella congregazione del 1573, ma in una forma attenuata. Essa chiese cioè che fossero designati alcuni teologi – da riunire o no in un solo luogo – per scrivere contro gli eretici[67]. La risposta di Mercuriano fu favorevole quanto allo spingere a scrivere persone adatte, recisamente negativa quanto al riunirle insieme[68]. Si uniformava certo al parere della maggioranza dei cinque padri singolarmente interrogati, come risulta dalle tre risposte superstiti.

Il p. Peltano è totalmente contrario a un collegio di scrittori; però se ci sono dei capaci del lavoro di penna – purché nei ritagli di tempo, assolti i doveri d'ufficio – vanno incoraggiati, in quanto «libelli sive tractatuli utcumque elaborati» sono anzitutto graditi ai cattolici, ma poi anche «valde exosi» agli eretici, come l'esperienza insegna[69]. P. A. Pisa è più avanzato. Non è se non

[63] Ibid. 496-98: lettera del 15 ottobre 1573.

[64] Ibid. 494: lettera a Mercuriano di B. Viller.

[65] Ibid. 572-73. Un tratto prudente e cauto si rinviene pure nella lettera di Maggio al cardinale Hosius, vescovo di Warmia residente a Roma, circa il fondare un collegio per gli Svedesi a Braunsberg. Questa iniziativa è collegata con quella già presa a Roma per diminuire il numero degli studenti del Germanico ammettendo ad esso solo giovani nobili. Ibid. 748-49 (Linz 5 luglio 1578).

[66] MP IV 699-700.

[67] Acta Congr. Prov. Germ. Sup. 1573. Ibid. 237-38.

[68] Ibid. 238. «Nec vero ullo in loco hac de re instituendum esse collegium videtur». Nel 1579 la provincia austriaca chiese che non fosse necessaria la licenza di Roma per stampare «libellos saltem et tractatus ac similium versiones», dato che talvolta la cosa rivestiva carattere d'urgenza, «in hisce maxime regionibus». Allargamento concesso, sotto certe condizioni. Ibid. 309.

[69] Ibid. 486-87: Ingolstadt, maggio 1573. Come appare dalla data, questo non è il parere che il provinciale Hoffaeus scrive di includere con quelli di altri due padri nella sua lettera del settembre 1574 (p. 546); ma i concetti devono essere certo i medesimi.

bene destinare alcuni ex professo a scrivere contro gli eretici o per utilità dei cristiani; anzi egli ne propone già i nomi per la sua provincia. Però, alla terza delle tre questioni sottoposte dal Generale: «con che ordine, correspondenza o directione convenga che ciò si faccia», risponde che gli par conveniente seguire il modo sempre praticato: censura di due o tre, correzione, eventuale approvazione del Provinciale con facoltà del Generale; «altri modi, d'essere scrittori in un collegio o ver una provincia et haver altro directore, oltre del R.P. Provinciale et della P.V., non par che sia conveniente»[70]. Più avanzato ancora è il p. P. Canisio, che propone non solo la designazione e i nomi di persone abili alla controversia, ma anche la loro collocazione «loco magis opportuno»; il che non significa tuttavia metterli a parte insieme, sebbene debbano lavorare d'intesa; i collegi infatti non possono essere impoveriti; l'idea del collegio di p. Nadal è prematura: i disponibili sono troppo pochi. «Igitur a tenuioribus principiis rem ordiendam puto»[71]. Per parte sua Hoffaeus, spedendo i tre pareri che ci sono rimasti, aggiunge il proprio, espresso in termini inaspettatamente drastici: «Iam totus mundus plenus est libris, exemplis opus est magis»; c'è gran voglia di scrivere, ma molti col pretesto di scrivere rifuggono da fatiche più importanti. Se il Generale consente, «nonnihil hunc fervorem restinguam»[72]. Otto anni dopo p. Pisa a Poznań, testimone della situazione disastrosa, sarà ben più energico nel propugnare una sostenuta stampa controversistica da parte della Compagnia[73].

---

[70] Ibid. 542-43: Innsbruck 25 agosto 1574.

[71] Ibid. 544-45: Innsbruck 1 settembre 1574.

[72] Ibid. 546-47: Hall 8 settembre 1574. Già in una anteriore del 22 luglio aveva detto non piacergli si designassero alcuni a scrivere contro gli eretici. Padri dotti ci sono, ma non adatti a scrivere. Tale compito, assai esigente, supera le attuali forze della Compagnia. E poiché Nadal ha il chiodo di tale stampa («hoc scribendi studium sibi impressum habet»), vorrebbe che il Generale glielo cavasse «tempestive». Ibid. n. 6.

[73] Il promemoria del p. A. Pisa, steso per scrupolo di coscienza e consegnato al confessore (che era anche consultore) e trovato degno di esser sottoposto al Generale, è una testimonianza preziosa. Offre infatti la descrizione della situazione del Paese travagliato dalla propaganda attivissima degli antitrinitari. *Germ. 160* 293r-294v. DUHR I 647s ne dà un ampio sunto. Dopo aver esposto otto motivi per allargare la prassi vigente circa il permesso di pubblicar scritti, a causa della quale molti se ne astengono, o la pubblicazione stessa rischia di uscire in ritardo, o può sembrare che non si sappia come ribattere agli eretici, o si deludono le attese dei cattolici al corrente dei lavori di qualcuno, Pisa scioglie sei obiezioni. Degni di rilievo la lucidità e il vigore con cui è espresso il quinto motivo. È ben noto che gli eretici hanno avuto tanto successo soprattutto «editis libris pulcris typis, et pulchre compactis»; con le sole prediche e lezioni scolastiche avrebbero concluso ben poco; coi libri invece uno predica non per un'ora e in un solo luogo, ma giorno e notte contemporaneamente in mille luoghi; essi sono prediche «quae leguntur et releguntur quoties lectori placet». Egualmente in senso antieretico, un padre che insegna per un'ora a pochi «auditores perpetuo in centum locis docet omnis generis lectores edito libro». Ma non si è scritto già tanto?, dice la prima obiezione. Sì, è vero, «multa scripta sunt, sed non multa satis bene». Ché «non est res tam levis, ut quidam putant, scribere controversias». Esempio solenne: la prima controversia avuta con gli eretici è stata quella sulle indulgenze; ebbene, «de nulla materia minus est scriptum solide» a base di Scrittura e Padri, come i tempi chiedono, giacchè le conclusioni scolastiche lasciano indifferenti gli eretici. Spesso, afferma Pisa, mi si è chiesto chi ha scritto bene di Controversie alla nostra epoca, e soglio rispondere: Nessuno. Infatti come si può essere competente in tutto? Uno ha scritto bene di una, un altro di un'altra, «et nondum omnes sunt satis bene scriptae». Uno scrittore moderno mi osservava che nessuno potrebbe averla vinta sugli eretici più facilmente di noi, in quanto, disponendo di molti collegi, si «collegiis singulis singulae controversiae commendarentur», la cosa si potrebbe concludere facilmente. – Ma non basta uno appositamente incaricato a Roma? (ob. 3). No, non basta scrivere a Roma, è necessario scrivere nelle province: «alius est enim hic mundus, alius Romae». Oltre che «Romani libri vix ad nos perveniunt, et rari, et caro pretio», chi scrive a Roma non può scrivere «tam accommodate» combattendo da lontano come uno che com-

Circa il terzo livello proposto: la legislazione scolastica concernente le controversie, occorre riferirsi, più che al caso particolare del Collegio Germanico[74], allargando il campo di indagine, agli Atti delle congregazioni provinciali in rapporto alla nuova normativa da elaborare a Roma. Gli aspetti più dettagliati di questa, per quel che riguarda S. Scrittura e teologia scolastica, sono rappresentati dagli interventi dello stesso p. Generale, dalla risonanza che essi hanno avuto nelle province, e, con maggiore profondità ed acume, da un precedente trattato del p. J. de Maldonado sul metodo dell'insegnamento teologico.

Ecco un breve specchio della situazione come risulta dalle Congregazioni del 1572-73.

a) alle congregazioni italiane il p. Generale risponde circa l'«uniformitas» e il «modus tradendae philosophiae ac theologiae», che a Roma si è provveduto, ma occorre prima inviare alle province quanto è stato concluso; perché, sentite le eventuali osservazioni, «denique ratio studiorum certior Societati praescribatur»[75].

b) l'Aragona e la Castiglia domandano che si introduca la lezione di Scrittura; e la seconda, anche che il lettore di teologia alterni alla dettatura la viva voce[76].

c) la Germania Superiore chiede insistentemente che la congregazione generale si degni concretare, per aiuto dei rettori, le norme delle Costituzioni intorno alla dottrina più sicura, determinando per ogni facoltà opinioni e autori[77].

d) la provincia renana propone un catalogo di libri da seguire e leggere in materia teologica, filosofica e umanistica[78].

e) la provincia d'Aquitania si domanda se non sia da farsi una raccolta dei casi morali più difficili, per aver uniformità di sentenze, come si è fatto per le tesi di teologia e filosofia[79].

---

batte da vicino, poiché intanto che là si impugna un'asserzione eretica, già gli eretici hanno cambiato. Torres è certo più dotto di Skarga, ma contro Volano, a detta stessa degli avversari, «magis profecit, et accommodatius egit» Skarga scrivente in Lituania che non Torres scrivente a Roma. E poi uno solo non basta, come si è detto, per svolger bene tutte le controversie. P. Bellarmino, adesso incaricato a Roma, è ancor giovane, e benchè molto dotto, «quotidie tamen proficit et fit doctior», ed è certo che, se, per esempio, entro due anni pubblicasse i suoi scritti circa tutte le controversie, «postea vellet retractare quaedam, et paeniteret eum quaedam scripsisse», come accadde a s. Agostino e «passim» a tanti altri. Invece «si unus scribat in una materia, in qua valet, et alius in alia, res melius geritur».

[74] MP IV 74 reg. 6: «Qui vero fuerint maturioris aetatis vel non magnae expectationis vel hebetioris ingenii vel imbecillae valetudinis vel in philosophicis parum versati, iis ad casus conscientiae et controversias duo anni concedantur in quibus si pie et modeste se gesserint ex gratia tertius annus addatur» (1579).

[75] Ibid. 220-21, n. 10.

[76] Ibid. 229 231-32.

[77] Ibid. 238-39.

[78] Ibid. 242-44. L'uniformità dei testi nei vari collegi della provincia è sembrata non soltanto utile, ma pressoché necessaria. Infatti Mercuriano, in vista tanto della quiete delle coscienze quanto per introdurre al possibile l'uniformità nella Compagnia, chiederà ai provinciali nel 1575 che dalla vicina congregazione o da alcuni più periti venissero mandate a Roma le soluzioni dei casi complessi più frequenti diversamente giudicati: in concreto, quelli relativi alle contrattazioni economiche. Ibid. 598-99.

[79] Ibid. 244, 26.

Se questa è la situazione fino al 1573 compreso, si spiegano contemporaneamente l'intervento del p. Generale affinché nelle province ci si impegni nell'insegnare la S. Scrittura e l'eco che tale iniziativa ha avuto in Belgio, in Austria, in Spagna e in Francia fra il 1575 e il 1579. Ma di questo si dirà attentamente oltre.

Ancora dagli Atti delle Congregazioni provinciali del 1576 vengono dati e proposte che avranno riflessi nella Ratio 1586.

a) Spagna: l'Andalusia chiede lezioni di Scrittura, perché in Spagna si nota che i predicatori sono sforniti delle necessarie nozioni; Castiglia domanda che si designino le questioni e i capitoli su cui soffermarsi nelle lezioni di teologia scolastica; Toledo chiede che il corso di teologia sia completato in quattro anni[80].

b) L'India Orientale vede necessaria l'istituzione di un corso catechistico per la confutazione degli errori sia degli induisti sia dei musulmani e giudei, e, nella classe di teologia, l'istituzione di qualche scuola settimanale «de horum infidelium cum christianis controversiis»[81].

c) L'Austria chiede «obnixe» la da tanto desiderata e «pernecessaria» breve Summa casuum[82].

d) La Germania Superiore insiste sulla uniformità nell'insegnamento della filosofia e della teologia[83].

e) L'Aquitania, oltre il catalogo delle soluzioni dei casi più difficili – che i meno dotti «facile sequantur», e «sequi cogantur» i dotti, «qui non facile aliorum iudicio acquiescunt» –, chiede una decisione in merito alla questione del catechismo da spiegare agli alunni: quello d'Auger[84] o quello di Canisio[85]. Ci sono ragioni valide per ambedue. Per l'Auger, che impugna direttamente le nuove dottrine, sta tra l'altro l'approvazione dei vescovi; ma quello di Canisio ha il grosso vantaggio della completezza – ad Auger mancano sezioni importanti – e del non aggredire direttamente l'eresia, tema che i giovani non saprebbero capire[86].

f) Il Belgio, per l'istituzione della lezione di S. Scrittura voluta dal Generale propone Lovanio[87].

Le Congregazioni del 1579 insistono su temi già oggetto di attenzione

---

[80] Ibid. 262-63 266,

[81] È significativo del clima del tempo che le «controversiae» vengano, per dir così, esportate anche nelle Indie Orientali. Questa al riguardo è la risposta del Generale: «Quod vero attinet ad controversias, experiri poterunt quo pacto res cedat, nec certi aliquid de ea praelectione statuere convenit antequam rem esse utilem comperiant, et quae a nostris facile praestari possit». Ibid. 278 20.

[82] Ibid. 280. Anche qui si sottolinea la materia dei contratti, e che sia una somma che «nostri ubique tuto sequi possint», ai fini della concordia e dell'uniformità tanto raccomandata.

[83] Ibid. 281, 13.

[84] Su E. Auger v. Fouqueray I 274-80 per quanto riguarda la sua formazione; 533-42 che danno conto del lavoro apostolico dei pp. Auger, Possevino e Manareo (soprattutto i colloqui); 616-623 per il periodo delle lotte civili; 634-43 per il tempo posteriore alla strage degli ugonotti (24 agosto 1572); v. anche Scaduto I 56 278 550 e II 293-95 780-82 303 754-58.

[85] Su P. Canisio relativamente al catechismo v. Duhr I 47 75.

[86] MP IV 286, 61; 284, 36; 287-88.

[87] Ibid. 295 [4].

nelle due precedenti, a testimonianza non solo della viva sensibilità per tutto ciò che concerne la «res paedagogica» in rapporto ai tre settori della teologia (S. Scrittura, teologia scolastica e casus) costitutivi a quel tempo di questo insegnamento, ma anche della difficoltà di risolvere i problemi più spinosi. Ché essi non sono soltanto di carattere organizzativo e pratico-tecnico, relativi al modo più economico in senso ampio di strutturare gli studi nelle varie province. Si intrecciano infatti con le situazioni storiche, politiche, sociali, ambientali, religiose dei paesi in cui la Compagnia aveva cominciato a stabilirsi quasi punta di diamante per lo sfaldamento del fronte avversario allora molto esteso (Francia, Belgio, Germania Superiore, Renania, Austria, Boemia, Ungheria, Polonia e alcune 'isole' di paesi cattolici come la Spagna e l'Italia).

Questo implica una concentrazione e razionalizzazione delle energie da spendere nel settore della «res paedagogica» e in quello della «res publica litterarum», ma anche un acutizzarsi della sensibilità verso il problema dell'eresia secondo modalità più rigide e più aspre, poco rispettose a volte della persona dell'avversario. D'altra parte – si rifletta per un momento sulla situazione della Francia durante la reggenza di Caterina de' Medici e oltre – la posta in gioco era molto alta per uomini che avevano fatto della difesa dell'integrità della fede la ragione di essere e operare.

Poiché la Ratio Studiorum borgiana, per altro limitata nella sua applicazione, era obiettivamente insufficente a rispondere alla quantità e alla qualità delle richieste che venivano dalle province, l'orientamento generale visibile negli Atti delle congregazioni delle province è volto alla ricerca di un «methodus docendae theologiae», specie la S. Scrittura. Ma già esso era stato fatto oggetto di sistemazione logica nella «Ratio theologiae docendae» di J. Maldonado[88]. Dopo di essa sono da rilevare, ma solo in rapporto con l'insegnamento della Scrittura, due brevi documenti: una lettera di W. Van den Broek del 1575[89] al Generale, e un piano a questo sottoposto nel 1579 da J. B. Ferrer[90].

2. *La «Ratio theologiae docendae» di Maldonado.*

Essa fu scritta probabilmente intorno al 1573[91] – quando i teologi del Collegio Romano erano impegnati nella revisione della parte teologica della Ratio Studiorum – dietro richiesta del p. Mercuriano a quel tempo visitatore della Francia. Questi avendo ascoltato le lezioni di Maldonado introduttorie allo studio della teologia, gli chiese un trattato. Ne terrà conto, da generale, nella lettera ai provinciali d'Europa sul migliorare e rendere più efficace lo studio della S. Scrittura.

---

[88] MP IV 186-95. Su Maldonado v. ASTRAIN II 356-365; FOUQUERAY I passim.
[89] MP IV 591-94.
[90] Ibid. 214-19 (anche nei *Monumenta paedagogica* Madrid).
[91] Ibid. 186-87: Introductio.

Maldonado, formatosi alla scuola di Salamanca, allievo di Cano e Toledo[92], insegnava alla Sorbona di Parigi in un momento di acuta tensione fra la Chiesa e la Francia, al tempo della reggenza di Caterina de' Medici dopo la riunione di Poissy (1561), la promulgazione dell'editto con il quale la regina concedeva libertà di culto ai calvinisti fuori delle città murate (1562), la strage di Vassy che nel 1563 era stata seguita dall'editto di Amboise meno favorevole ai calvinisti di quello precedente. Se la situazione politica era molto fluida e la lotta politica aveva assunto punte drammatiche, non meno complessa e agitata da lotte interne era la vita del mondo della cultura nella Sorbona e nel Collegio Reale, ove venivano diffuse idee vicine quando non identiche a quelle dei calvinisti[93].

In questo quadro l'insegnamento della teologia da parte cattolica non poteva essere che orientato in senso contro-riformatore e volto, per quanto riguarda Maldonado, a ricercare e a mettere in evidenza ciò che forma la linea di demarcazione della fede cattolica in materia di S. Scrittura, tradizione, concilii, infallibilità del papa, autorità peso e valore delle testimonianze dei Padri della Chiesa, teologia positiva e teologia scolastica. Ciò significa discriminare il vero dal falso, ciò che è cattolico da ciò che è eretico e dunque approntare le armi per la lotta contro l'avversario. Ovvero costruire un solidissimo baluardo di difesa contro gli «eretici», nel che consiste la dimensione controversistica, in senso lato, della teologia organica di Maldonado[94].

Il breve trattato è diviso in tre parti dedicate alla delineazione di tre figure che corrispondono ai tre rami di insegnamento: quella del «praeceptor scholasticae theologiae», quella dell'«interpres Scripturarum» e quella del «praeceptor casuum conscientiae». Ognuna di queste parti è suddivisa in paragrafi: de authoribus, de tempore, de ratione docendi, de exercitationibus, de auditoribus. Tale Ratio ha, dunque, un carattere pragmatico prima ancora che teoretico, come invece è per l'operetta «De constitutione theologiae» cui è per altro legata in riferimento allo sfondo teologico[95].

La cura che Maldonado mette nel tratteggiare la figura dello «scholasticus» e l'ampio territorio che i contenuti della sua opera coprono – da quello dell'azione anti-ereticale che è primaria, alla formazione dei costumi (piano etico), alla teologia positiva, alla predicazione, alla pratica del confessare – definiscono il carattere formativo e costitutivo della scolastica, mai separata – come è tipico di Maldonado – dagli altri settori, e si direbbe meglio dagli altri operatori teologici: il predicatore, il confessore, il teologo positivo, l'esegeta.

---

[92] Al riguardo della formazione teologica di Maldonado cf. J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Metodología teológica de Maldonado.* Scriptorium Vitoriense 1 (1954) 183-255.

[93] Sul rapporto fra la Compagnia di Gesù, l'Università di Parigi e il Collegio Reale, ma in genere sul nesso fra il mondo della cultura e i gesuiti v. FOUQUERAY I 363-87; 388-433 e soprattutto 572-93 al riguardo di Maldonado e l'Università di Parigi.

[94] E' organica la teologia di Maldonado per i molteplici rapporti che ogni ramo di essa instaura con altre parti. Ma di questo si darà ragione nell'analisi del testo. Circa il rapporto tra la teologia di Maldonado e la controversia teologica con i calvinisti v. TELLECHEA 223.

[95] Legata non solo perchè il «De constitutione theologiae» circoscrive i confini della teologia, ma anche perchè trattando della sua struttura interna viene tematicamente, se non altro, a coincidere col De ratione ecc.

Contemporaneamente Maldonado dichiara anche la natura dei giudizi e dei pareri di cui la teologia scolastica deve farsi carico: «omnibus in rebus iudicium adhibeat certum, firmum, deliberatum, quod auditores sequi possint»[96]. In riferimento al giudizio sui modi di sentire e di pensare (libertas opinandi e delectus opinionum), lo scolastico rende ragione di ciò che è «opinio» e di ciò che è fede; di ciò che è «haeretica propositio», di ciò che suona eresia, di quello che è «male sonans», temerario, pericoloso e nuovo e finalmente probabile e vero[97].

Date queste premesse e riflessioni sull'oggetto dei giudizi, nonché sulle loro modalità, la teologia scolastica, e quindi la teologia in generale, può dirsi – come sostenevano Tommaso e, ancora al tempo di Maldonado, Cano – scienza?

Non è scienza perchè il suo fondamento riposa in un luogo oscuro, la fede, mentre la qualità che fra le altre e in particolare grado si richiede alla scienza è di essere evidente nei giudizi, proposizioni e principi[98]. Affermazione, quest'ultima, non solo interpretabile alla luce di Aristotele, ma moderna se si considera il tempo in cui fu pronunciata. Ed anche saggia; benché non nuova, perché è cosciente della differenza tra «opinio» e «scientia»[99].

Nel suo trattato Maldonado dà ancora alcune determinazioni a riguardo dello scholasticus, che stanno in relazione con la persona, non solo con l'oggetto teologico, ed enuncia il fine didattico, non solo generale, della teologia: che l'auditor «praeceptor esse possit»[100].

Circa gli autori, Maldonado, conformemente alle Costituzioni, prescrive la lettura di s. Tommaso per due ragioni: perché è «praestantissimus» rispetto a ogni altro scolastico e perché la sua dottrina più di quella di altri è approvata dalla Chiesa[101]. Questa motivazione deve far riflettere molto attentamente in ordine al problema più importante, sulla chiave di lettura della teologia di Maldonado in senso ampio.

Che cosa infatti fa cattolica la fede?

---

[96] MP IV 190. In precedenza Maldonado, sempre nello stesso paragrafo, aveva dichiarato le finalità della teologia scolastica che giova qui riportare: «religionem defendere, haereses refutare, bonos mores formare, pravos corrigere etc.». Come si vede c'è una gradazione, rispetto alla quale non deve sfuggire che il primo elemento è la difesa – in relazione col «pugnare possit» detto dello scolastico –, il secondo «haereses refutare» ovvero l'«oppugnatio haeresum».

[97] Ibid. Maldonado non è, per principio, contrario alla libertas opinandi. Pretende soltanto che si preferisca l'opinione più probabile alla meno probabile. V. però sotto, IV 2.

[98] «Scientia vera et perfecta quatuor habet proprietates. Primam ut sit certa et necessaria cognitio necessariarum rerum 2am ut argumentatione colligatur 3am ut colligatur ex principiis certis et necessariis 4am ut ex principiis novis evidenter perspectis. Theologia habet tres primas, caret autem quarta, quia proficiscitur ex articulis fidei qui quamvis certi sint non tamen sunt nobis evidentes, et quia haec proprietas maxime attingit naturam scientiae, theologiam non voco proprie scientiam». TELLECHEA 249. Soltanto popolarmente si può parlare della teologia come di una scienza, ma non se si parla «subtiliter et accurate».

[99] «Deinde si ut theologia esset scientia satis esset ut eius principia cognoscerentur ab angelis vel a Deo, sequerentur multa absurda at adeo illud, omnem opinionem nostram posse appellari scientiam quia nulla est in nobis opinio, quae Deo non sit proprie scientia». Ibid. 250. Ove è importante la rigorosa distinzione fra opinio e scientia.

[100] MP IV 191.

[101] Ibid. 189.

Nell'altro trattato non strettamente legato a questo, il «De constitutione theologiae», Maldonado lo dice chiaramente a proposito della differenza fra la «sententia Patrum» e la «sententia scholasticorum»: soltanto il consenso della Chiesa ha valore probativo di fede cattolica. Ciò tanto più per gli scolastici, che sono in posizione inferiore rispetto ai Padri, meno animati dallo Spirito Santo, meno versati nello studio della Scrittura[102]. Considerazioni queste, che si prestano ad essere usate, come è chiaro, anche in senso controversistico, se si pensa che proprio il concetto di Chiesa e la linea ecclesiologica ad esso conseguente sono fra i più controversi. Rispetto ad essi si possono usare tutte le armi, dalla Scrittura ai concili, ai Padri, alla scolastica.

Per quel che è autori e durata del curriculum non v'è dubbio che la Ratio del 1586 abbia tenuto conto del breve testo di Maldonado[103].

S. Scrittura. Maldonado accentua e approfondisce riguardo all'interprete della Scrittura i requisiti che aveva richiesto al «praeceptor theologiae scholasticae». Maggior preparazione linguistica (conoscenza delle tre lingue sacre, «non vulgaris, ut in illo, sed perfecta»), l'eloquenza, le cognizioni di geografia e storia, l'abitudine ad interpretare testi profani, la capacità di tradurre sono i requisiti tecnici obiettivi. Quelli dell'ingegno sono la sagacità nelle congetture, la diligenza e la pazienza nel confrontare «locum loco, verbum verbo, syllabam syllabae, apicem apici, pene incredibilis»[104]. Un'altra caratteristica deve essere propria del professore di Scrittura. Essere greco ed ebreo quanto alla lingua, latino quanto all'animo, vale a dire non ammiratore delle cose greche ed ebraiche, perché l'ammirazione spinta crea non minor pericolo di errare, nel capir le Scritture, che l'ignoranza[105].

Gli anni di insegnamento saranno quattro – e questo è abbastanza nuovo per il tempo in cui viveva Maldonado, tempo in cui la S. Scrittura era molto trascurata, come si vede da molte testimonianze, prime fra tutte la lettera di E. Mercuriano del 22 giugno 1575. Si alterneranno Vecchio e Nuovo Testamento, se pure non ci sono distinti professori per i due Testamenti. Nel primo privilegiati sono Genesi, Giobbe, i Salmi, i Proverbi, Ecclesiaste, il Cantico dei Cantici, Profeti, secondo una linea storico-sapienzale-profetica; il Nuovo Testamento va spiegato tutto[106].

Il modo di far lezione comincia dall'esame del testo originale e della versione, cioè la Vulgata secondo i decreti del Concilio di Trento[107]. Se la versione è corrotta, si emenderà col sussidio delle fonti e di esemplari latini più corretti. Segue, ma solo nei brani più difficili, l'esposizione del senso letterale secondo i diversi autori, con le ragioni a favore. In quarto luogo viene l'interpretazione letterale secondo la versione latina.

---

[102] Tellechea 245.
[103] Il pensiero di Maldonado su s. Tommaso è da completare con la n. 149.
[104] MP IV 192.
[105] Ibid.
[106] Ibid.
[107] Decreto dell'8 aprile 1546, 4a sessione.

Maldonado preferisce sempre l'interpretazione letterale a quella allegorica, dato il suo metodo positivo e la sua indole realistica. Ma quel che più conta è che la Scrittura, a una lettura attenta dei punti 5 6 7 9, è in funzione della fede cattolica. Così il vero senso è il senso cattolico antitetico a quello degli eretici che devono essere confutati[108]. Anche in questo caso, cioè nell'ambito della S. Scrittura, che cosa fa cattolica la fede? Si può cercare una risposta nel «De constitutione theologiae»[109]. Non è la S. Scrittura a generare la fede, bensì l'interpretazione e l'autorità della Chiesa. Posizione, questa, antitetica a quella degli 'eretici'. Di più Maldonado dà molto credito ai Concilii che hanno forza di far fede cattolica, «quia decreta conciliorum generalium nihil aliud sunt quam conclusiones collectae ex sacris literis et traditionibus ab Ecclesia catholica, quae traditionum atque Scripturarum custos est et interpres»[110]. Fin qui Maldonado è – per dir così – un prodotto della cultura e della teologia del Concilio di Trento.

L'ultima parte del trattatello è dedicata ai casi di coscienza[111]. Il loro «praeceptor» non solo deve essere molto versato nelle diverse somme morali, ma, se possibile, pratico degli affari. Non si spieghi alcun autore, o solo uno brevissimo e chiarissimo, come l' *Aurea armilla* del domenicano piacentino (+ 1545) Bartolomoleo Fumo. Il tempo dell'insegnamento sembrano dover essere «omnes dies festi» ovvero un giorno o due della settimana nei quali «commodissime possint auditores convenire». Quanto all'insegnamento stesso, sia conciso, risoluto, dando regole generali che servano a sciogliere, oltre la proposta, molte altre questioni consimili. Circa le opinioni, le distinzioni e gli esempi, Maldonado segue una linea ferma e concreta. La fermezza si esprime nel rifiuto di 'recitare' le opinioni varie tranne che in qualche caso; nel carattere limpido, chiaro, compiuto delle distinzioni. La concretezza nella richiesta che gli esempi non siano fittizi, ma presi dalla realtà. Come esercitazioni sono indicate anzitutto una ripetizione frequentissima; quindi la lettura abituale degli autori fino a saperli quasi a memoria, l'ascoltare spesso le confessioni, e – quarta – «conferre discipulos cum discipulis, et alios interrogare alios respondere».

Dal testo esaminato sin qui analiticamente viene in luce che la metodologia di insegnamento per Maldonado è una prassi guidata razionalmente dal discrimine vero-falso, fede-eresia. Tale discrimine è la regola costitutiva di una teologia la cui dimensione operativa più piena è la difesa della fede. Ad essa il teologo spagnolo indirizzerà sempre la sua azione, come emerge dalla relazione che egli scrive al generale Mercuriano nel tempo in cui era visitatore della Francia e in particolare del collegio di Parigi[112]. Lo stato degli studi che

---

[108] MP IV 193-94. TELLECHEA 239-40.
[109] Ibid. 243.
[110] Ibid. 244.
[111] MP IV 194–96.
[112] Ibid. 787-91.

versavano in condizioni critiche, gli detta parole accorate, che non sono frutto di acrimonia, ma provengono «ex amore Societatis»[113].

3. *Per una «ratio Scripturae docendae».*

Che la situazione generale degli studi nei collegi e nelle Università dove la Compagnia di Gesù esercitava il suo ministero non fosse buona, è testimoniato anche da una interessantissima lettera del p. Mercuriano ai padri provinciali della Compagnia nel momento in cui occorreva rivedere la parte teologica della Ratio borgiana, 22 giugno 1575[114]. Poiché fra gli studi teologici la S. Scrittura occupa una parte «pernecessaria».

«Erit mihi pergratum – dice il p. Generale – si cui ex iis qui in ista provincia sunt in ea doctiores, meo nomine significaverit ut serio cogitet de aliqua ratione illius docendae ut, cum difficiliora loca, omissis moralitatibus, iuxta sensum litteralem exponantur, convenientes in ea progressus a nostris fieri possint»[115].

Contemporaneamente egli chiede informazioni a due diversi livelli: se vi sia un metodo di insegnamento pubblicato da qualche esterno «erudito et catholico», e se v'è lezione di Scrittura in qualche collegio, e in quali giorni della settimana[116].

La situazione generale delle Facoltà teologiche rispetto agli studi di S. Scrittura è negativa. Ciò è visibile, ad es., nelle lettere di risposta al Generale, come del p. Rodrigues provinciale del Portogallo[117], del p. L. Maggio, provinciale dell'Austria[118], di A. Salmerón di Napoli[119] e del p. Sunyer di Polonia[120]. Spesso mancano i professori: a Napoli, Salmerón non trova «niuno che sia a proposito»; a Vienna, dove l'insegnamento è stato ripreso dopo un pezzo nel 1570, esso è stato poi interrotto, perchè un unico professore per scolastica e Scrittura non ce la faceva; in Polonia invece ci sarebbero vari capaci, ma tutti già occupatissimi o impediti da cariche di governo. In compenso, si legge due o tre volte alla settimana in tutti i collegi il Catechismo grande di Canisio, «dove etiam si trattano cose controverse». Nonostante le difficoltà, i provinciali sono alacri nel trovare possibilità di soluzione al problema sollevato, e rispondono con entusiasmo alle richieste del Generale[121].

---

[113] Ibid. 790. La lettera cit. si segnala per il calore e la passione dell'uomo che si riflette anche nello stile. Esso non si distingue solo per la chiarezza, ma anche per la forza, l'insistenza, la sincera cura di giovare 'maxime alla Compagnia di Gesù'. La risposta del padre Generale è sostanzialmente caratterizzata da un accoglimento delle sue richieste. Quanto all'acrimonia è «grata et optata»: v. ibid. 791.

[114] Ibid. 587-88.

[115] Ibid. 587.

[116] Ibid.

[117] Ibid. 601-2, Coimbra 13 agosto 1575.

[118] Ibid. 602-3, Vienna 14 agosto 1575.

[119] Ibid. 604-5, Napoli 19 agosto 1575.

[120] Ibid. 616-17, Jarosław 25 settembre 1575.

[121] Valga come esempio Salmerón, che scrive: «... la cosa sommamente me piace... Et giudicaria che farria più frutto una lettione di theologia scolastica et un'altra della S. Scrittura in caso che non si potesseno leggere due de scolastica et una de Scrittura» anziché «due volte della scholastica».

A parte va considerata la lettera del p. Van den Broek[122], perché è un esempio di risposta ai due quesiti posti agli esperti, tramite il provinciale, da Mercuriano. Dopo aver esposto con notevole lucidità e completezza il metodo d'insegnamento che assicura buoni progressi, aggiunge: Non si dimentichino le dispute, specialmente sui passi biblici «controversias contingentibus», e indugia nell'illustrare come va risposto alle obiezioni («argumenta»), che devono essere desunte dalla Scrittura stessa. Il difendente non deve rigettarle «futiliter», con «argutae ratiocinationes» – per render brillante la disputa, quasi questa ne fosse l'unica maniera –, bensì deve esporre diligentemente l'argomento addotto in contrario, sì che ne resti chiarita l'inconsistenza dalla sola sua esposizione. E gioverà avere «rerum controversarum minutissimos titulos», quali si trovano, ad esempio, nelle note marginali del volume del p. Busaeus (Buys) che si accompagna al catechismo del Canisio, cioè le *Authoritates Scripturae et SS. Patrum quae in Summa doctrinae christianae citantur*.

Altamente interessante la proposta che venne nel 1579 a Mercuriano dal p. G.B. Ferrer (entrato in Compagnia solo da tre anni, ma dottore in filosofia e teologia), professore a Valenza[123]. Rifacendosi alla confidenza avuta da s. Juan de Ávila, che fra le proposte da lui sottomesse al Concilio, v'era quella di fare collegi espressamente per studiare Scrittura, distinti da quelli per la teologia, e considerando la condizione privilegiata in cui si trovavano per tali corsi biblici i gesuiti alla fine del loro corso teologico – più tempo perché senza l'obbligo del coro; ottima preparazione di base (filologica, filosofica, teologica) –, suggeriva al Generale di farne prendere alla Compagnia l'iniziativa, asserendo: «Creo che [la Compagnia] ningún assumpto de letras puede tomar... como este que tanto la acreciente y señale en todo el mundo...». E poiché il rettore di Valenza è entrato in pieno nell'idea, e per conto suo tiene preparati dodici soggetti, p. Ferrer chiede senz'altro di autorizzare la prova nella provincia aragonese, «y de aquí se podrá ver si converná pasar adelante con ella»[124]. La richiesta era accompagnata da due regolamentazioni; una per gli uditori del biennio, nella quale si indicano sette mezzi per acquistar in breve «inteligencia» della Scrittura; una per il professore, in 12 punti. La confutazione delle eresie vi è ben presente. Al n. 7 si dice di fare attenzione ai luoghi donde gli eretici hanno preso occasione per le loro eresie, dichiarandone il senso cattolico e confermandolo con altri passi, se ci sono, o con i concili e i Padri; talora però, per insegnare agli uditori come han da farlo, il professore confuti direttamente l'errore, «principalmente si es del tiempo». E la preoccupazione antiereticale ritorna pure nei nn. 10 e 12[125].

Fin qui lo stato degli studi per quello che riguarda un ramo della teologia, la Scrittura, connesso con la Controversia, cinque anni prima che una

---

122 Ibid. 591-94, Magonza 21 luglio 1575.
123 Ibid. 214–19.
124 Ibid. 215.
125 Ibid. 217–18.

commissione di sei padri iniziasse (8 dicembre 1584) l'arduo lavoro per dotare finalmente la Compagnia di Gesù della formula per reggere le sue scuole superiori e secondarie, quel «tractatus» approvato dal Generale, già previsto da s. Ignazio nelle Costituzioni (P. IV c. 13 dichiar. A). Era l'unica parte che ormai restava da compiere nella rifinitura dell'Istituto intrapresa con energia dal nuovo generale Claudio Acquaviva (eletto il 19 febbraio 1581)[126]. Il lavoro della commissione fu finito nell'agosto 1585. Nell'aprile del 1586 il risultato venne spedito, stampato a uso interno, alle province. Ivi, la sezione della «Praxis» riguardante gli studi di teologia, quella delle Scritture, si apre con parole polemiche e critiche; ma non se ne meraviglia chi conosce qual era stata la condizione di questa disciplina fra il 1573 e il 1580.

V. La Ratio Studiorum del 1586 a: L'organizzazione degli studi di teologia e la scuola di controversie.

La Ratio Studiorum del 1586[127] è il frutto maturo di un trentennio di attività pedagogica. È ancora provvisoria nella struttura formale, come fa rilevare il p. Acquaviva nel comunicarla ai provinciali perché ne curino un esame approfondito (21 aprile 1586). Il testo finale cui si mira non sarà, come

---

[126] Su di lui v. M. Rosa in *Diz. biograf. d. Italiani* I (Roma 1960) 168–78, che contiene anche, nelle linee generali, un giudizio sul suo governo. Per comporre la commissione furono convocati: dalla Spagna J. Azor, dal Portogallo G. Gonçalves, dalla Francia J. Tyrie, dall'Austria P. Busaeus (Buys), Germania Superiore A. Guise; era già a Roma S. Tucci: «omnes administrandarum scholarum usu praediti, et in omnibus pene facultatibus versati, gnari etiam singuli rerum provinciae suae, ut, variarum gentium auditis collatisque moribus ac studiis, id communi consilio statueretur, quod locis, quoad eius fieri posset, congrueret universis» *(Acta Congregationis quae anno 1584... habita est de ratione studiorum constituenda* Pachtler (v. nota 2) II 26–30: p. 28). – Ancora durante la Congregazione generale che lo aveva eletto, p. Acquaviva aveva volta l'attenzione a quello che occorreva stabilire nella Compagnia intorno alla formazione intellettuale («de doctrina et de docendi modo»), costituendo senz'altro una commissione di dodici per redigere la «Formula studiorum» (cf. *Institutum S.I.* II 254; fra i nominati vi sono parecchi celebri: P. Fonseca, F. Coster, S. Morales, F. Adorno, Maldonado, Gagliardi, Acosta...). Preso però atto che ciò era «maioris operis et diuturnioris considerationis» perché potesse essere un traguardo vicino, e d'altra parte vedendo la cosa urgente per evitare «plurima incommoda» che avrebbero potuto recare alla Compagnia «maximum detrimentum», provvide per intanto (1582) sia a raccomandare «diligentissime» al provinciale – nell'edizione da lui allora curata delle regole – la solidità e unità della dottrina, sia a raggiungere direttamente i centri di studio nelle province mediante una breve Ordinazione, inviata nel settembre e contenente le cose che si dovevano per intanto osservare «omni cura et diligentia». Sono 6 punti concreti, stabiliti dopo avere sollecitati i pareri dei teologi del Collegio Romano e di altri qualificati. Di essi qui interessano i primi tre. 1° Per l'autorità che s. Tommaso gode e per esser la sua dottrina più sicura ed approvata, è «omnino» da mantenere la norma delle Costituzioni di seguire ordinariamente lui, benché quando altri autori insegnano sentenze più probabili e comuni delle tomistiche resti lecito anche ai gesuiti insegnarle. Di conseguenza, non solo si potranno sostenere tutte le posizioni di s. Tommaso (salvo quella concernente la concezione della Madonna), ma anche, all'occorrenza, ce se ne deve allontanare solo «magno cum iudicio, et efficacibus rationibus». 2° Mira principale dell'insegnamento dev'essere rafforzare la fede ed alimentare la pietà. 3° Anche se non c'è alcun pericolo per la fede e la pietà, conviene evitare l'impressione «studii res moliendi novas, aut novae condendae doctrinae». Il testo dell'Ordinazione, in Pachtler II 12–14; cf. «De ratione studiorum in genere, ad omnes Provincias transmissa mense septembri 1582»: ARSI *Instit. 40* (Ordinationes communes) 85v–86r.

[127] *Ratio atque institutio studiorum per sex patres ad id iussu R.P. Praepositi Generalis deputatos conscripta.* Edita in Pachtler II 25–247. Astrain IV 3 afferma che Acquaviva ebbe una licenza speciale di Gregorio XIII per la stampa (da notare però che papa Gregorio morì il 10 aprile 1585). Certo è che al vecchio Papa, che il 28 ottobre aveva solennemente inaugurato il palazzo delle scuole del Collegio Romano, eretto per sua munificenza, si presentò la commissione l'8 dicembre, per riceverne la benedizione sui lavori che quel giorno cominciava.

l'attuale, a forma di trattato discorsivo, con spiegazione dei motivi delle scelte fatte: conterrà soltanto «quae praescribentur Societati toti observanda»[128]. Infatti il testo comunicato in via sperimentale alle province nel 1591 sarà a forma di regole per i vari officiali e docenti, e tale si presenta il testo definitivo (Napoli 1598, Roma 1599). Talché non è erroneo affermare che l'ultimo quindicennio del XVI secolo per un aspetto rilevante della vita della Compagnia di Gesù, è marcato dalla questione pedagogica[129].

Fu seguito dalla commissione (insediata nella Penitenzieria di S. Pietro, e nei mesi estivi a S. Andrea al Quirinale) un ordine sistematico che prevedeva diversi momenti, di due tipi secondo che si trattava «de securiorum opinionum delectu ac censura» o dell'«ordo ac praxis scholarum omniumque exercitationum», le due parti cioè – speculativa e pratica – in cui tutto il lavoro era stato prospettato. I commissari passavano in rassegna il vasto materiale ormai accumulato, e anche pervenuto da ultimo mediante la congregazione dei procuratori del novembre 1584 («partim superioribus annis, partim nuperrime ad Reverendum P.N. Generalem ex plerisque cum Italis et Hispanis, tum etiam Galliae, Germaniae, Poloniae provinciis transmissa») o gli stessi commissari. Per la dottrina si puntava alla solidità più che all'originalità facilmente malsicura (questo tempo «cum plus nimio abundet haeresibus, matura potius indiget soliditate, quam parum tuta subtilitate doctorum»). Finalmente si giunse a comporre il doppio trattato relativo. Letto in riunione plenaria e corretto, fu firmato da tutti e consegnato per l'esame, anzitutto ai teologi del Collegio Romano, poi alle province[130].

Dagli intenti perseguiti deriva la struttura formale della Ratio. Si divide, come si è ora letto, in due grandi parti: una prima, circa la dottrina (p. 9–66, col seguito 311–330, dell'edizione originale; numeri riportati a margine in PACHTLER); una seconda: «Praxis et Ordo studiorum» (67–201 per gli studi superiori; 203–300 per gli inferiori). La sezione speculativa consta di un «De opinionum delectu in theologica facultate», cui seguono un non tanto breve «Commentariolus», e la bolla «Provisionis nostrae» con la quale Gregorio XIII nel 1580 aveva reso pubblica quella del 1569 di Pio V («Ex omnibus afflictionibus») in condanna di Baio[131]. Il «De opinionum delectu» è un complesso di 11 regole, con inserita una doppia lista di tesi tomistiche tratte dalla prima parte della *Summa* (quelle che non si è tenuti a sostenere, e quelle «definite», per aggiornare, o chiarire o correggere s. Tommaso). Le due liste continuano alla fine del volume per le altri parti della Somma, perché furono re-

---

[128] PACHTLER II 9–12; *Instit. 40* 100–101v.

[129] Per un'esposizione complessiva: ASTRAIN IV 1–17; A.P. FARRELL, *The Jesuit Code of Liberal Education. Development and Scope of the Ratio Studiorum* (Milwaukee 1938), che offre una descrizione storica circa i momenti, luoghi e persone che hanno contribuito alla formazione della Ratio Studiorum; il c. X (p. 219–59) è consacrato alla Ratio dell'86.

[130] *Acta Congregationis*, PACHTLER II 27–30.

[131] L'inserzione della bolla è motivata dall'esser essa ancora poco nota, mentre occorre riferirvisi venendo a trattare quei punti di teologia. Anche vari capitoli della Ratio sarebbero incongrui se essa non fosse stata intesa appunto quale materiale per la riflessione (sicché ingiustificata sembra la critica di ASTRAIN IV 4–6).

datte mentre si stampava il volume stesso, per guadagnar tempo, e la scelta delle opinioni continua poi, anche per i professori di Scrittura e di controversie (per questi ultimi i capi sono: De Ecclesia, De Concilio et Romano Pontifice, de Traditionibus, de doctorum auctoritate)[132]. Di tutta questa parte è da rilevare complessivamente la linea prudente, stabilmente incardinata sui due presidii della «pietas» e della «praestans rerum scientia» e fedele alle tradizioni ricevute ed alla «communis sententia Ecclesiae», secondo che già era stato ordinato da Acquaviva nel 1582[133].

Restringendo l'analisi alla normativa per gli studi teologici, la Ratio tratta di essi in quattro sezioni, una per ognuna delle discipline di cui essi constano: Scrittura, teologia scolastica, controversie, casi di coscienza (teologia morale).

1. *La S. Scrittura.*

La sezione si articola in una parte introduttoria e in sei paragrafi. Muove dalla constatazione che nella Compagnia gli studi biblici «parum vigent». Di qui la necessità di fare ogni sforzo per farli fiorire[134]. Ciò porta forse a mettere in discussione il primato della teologia speculativa; ma i redattori si fanno forti dell'esempio dei santi Padri[135].

Si tocca qui un tema interessante, quello della distinzione, quando non è proprio una dicotomia, fra la parola di Dio che risuona nella bocca dei profeti e degli apostoli e i pensieri e le speculazioni umane[136]. Questa contrapposizione fra teologia scolastica e S. Scrittura sarebbe stata poi oggetto della reazione delle province, soprattutto la Francia e la Germania[137]. Ma la con-

---

[132] Le regole coi relativi cataloghi rispondevano alle pressanti direttive che gl'incaricati avevano ricevute da Acquaviva. La sezione comincia appunto col dichiararlo apertamente: «Admodum Reverendus Pater Generalis sex patribus... nihil gravius commendavit, nihil se magis optare testatus est, quam ut eorum opera opinandi licentia, quae quotidianis et periculis et altercationibus nostros perturbat, cohiberetur», e che la dottrina della Compagnia raggiungesse due qualità spesso inculcate nelle Costituzioni; solidità (cioè assenza di ogni temerità) e unità di sentire («consensionem, quam tot professorum contentiones labefactant non parum»). Nella regola 5 è detto che si segua s. Tommaso, eccetto poche cose «quae licet sint aut videri possint esse S. Thomae, quia tamen contraria et sine periculo et valde probabiliter defendi possint» se uno vuol insegnare queste i Superiori non lo impediscano, «ad ingeniorum exercitationem maiorem et accuratius veritatis examen». La regola 6 prosegue: «Expresse definienda nonnulla videntur: quaedam, quia non tractantur a S. Thoma; quaedam, quia ab eo attinguntur quidem, non tamen sub expressis ac propriis terminis definiuntur, vel ita tractantur, ut in diversas trahi soleant expositiones» e siccome fra queste ce ne sono d'importanti «multum interest quid de iis Nostri sentiant»; infine altresì «quaedam, sane paucissima, contraria S. Thomae, quia magis sunt approbata communiter, nec parum adiuvant pietatem». I redattori non facevano che accogliere pareri autorevoli inclusi nei loro incartamenti, come subito si vedrà nel testo; ciò nonostante la lista sollevò numerose critiche nei riguardi dei gesuiti soprattutto da parte dei domenicani e, fra queste, alcune denunce in Spagna. Dovette intervenire Sisto V. Cf. FARRELL, 232; PACHTLER II 18; ASTRAIN III 395–422 e soprattutto la comune fonte storiografica di SACCHINI P. VI lib. 7 nn. 101–02.

[133] Cf. n. 126.

[134] PACHTLER II 67: «Omni sane contentione conandum videtur, ut divinarum Scripturarum studium, quod apud Nostros parum viget, excitetur atque efflorescat».

[135] «Ad id enim nos hortantur exempla Sanctorum Patrum, qui semper utilius atque honestius esse putarunt in Scripturas, quam in tot quaestiones incumbere». Ibid.

[136] I Padri hanno sempre creduto cosa più utile e degna «Deum audire loquentem per Prophetas et Apostolos suos, quam in nostris cogitationibus ac speculationibus consenescere». Ibid.

[137] «Iudicium Congregationis deputatorum in provincia Franciae ad recognoscendam studiorum rationem

trapposizione, al cui fondo è la costante ricerca di una fondazione della scolastica su basi bibliche, vuole sottrarre ai protestanti il primato dello studio e insegnamento della S. Scrittura. E quindi essa ha due dimensioni distinte, quella che richiama la subordinazione della scolastica alla Scrittura e quella della polemica con protestanti. Resta da vedere, per chi voglia intendere più a fondo lo spirito del testo, se queste dimensioni non si riunifichino organicamente nella risposta ad una istanza superiore che è contro–riformatrice nel suo nucleo originario.

Dopo un richiamo alle Costituzioni[138] che ordinano di trattare diligentemente la S. Scrittura, si incalza con la considerazione delle condizioni contemporanee, quando cioè gli «haeretici a Scholastica ad Scripturam provocant Catholicos»; esser vinti da loro «in tam sancto pioque exercitationis genere» è proprio «turpissimum»; ma, anche peggio, è «longe faedissimum» – si noti la durezza dell'attacco – che nei paesi transalpini i fedeli affezionati alla Scrittura, vedendo come in ciò i cattolici siano superati dagli eretici, ricorrano ad «Haereticorum commentarios» con la conseguenza che, mentre cercano di raccogliere l'oro «de stercore», talora riportano «plus sordium quam auri»[139]. Sicché in Compagnia, che pur tanto desidera «suam Theologiam necessitati temporum accommodare» e preparare i suoi a combattere con gli eretici, si procede all'opposto di quel che si dovrebbe[140]. Del resto, anche prescindendo dalle contingenze del tempo, la scuola di Scrittura ha primaria importanza: anzitutto perché essa nutre la pietà e così aiuta a mantenersi nel fervore di spirito altrimenti messo a repentaglio dagli altri studi; in secondo luogo per giovare ai predicatori, i quali «scholasticis tantum imbuti studiis non raro in suis evanescunt cogitationibus» e o non attingono dalla Scrittura o poco a proposito, «alienis glossis et fucatis argutiis Scripturam adulterantes». Unico rimedio: che i Superiori s'impegnino «in promovendis, exercendis, illustrandis Scripturarum studiis», nonché i loro maestri, che «ut tuto et proprie loquantur» hanno bisogno di grande preparazione (lingue, erudizione, conoscenza delle antichità, scolastica); e poiché ciò esige duro lavoro ma non «adeo honorificum», non meraviglia che «tam pauci hoc stadium ingrediantur».

Dei sei paragrafi, il 3[141] è senz'altro il più interessante per quel che riguarda l'intersezione fra l'insegnamento della S. Scrittura, la scolastica e le controversie. Definito l'ufficio dell'interpres Scripturae come «solum vel praecipue veram Verbi Dei intelligentiam tradere», viene di conseguenza che,

---

ab admodum R.P.N. Generali Claudio Aquaviva ex urbe anno 1586 transmissam». ARSI *Stud. 3* 331–65. «Observationes circa Rationem Studiorum ex provincia Superioris Germaniae». Ibid. 194–241. Cf. la seconda parte di questo studio.

[138] P. IV C. 12 n. 1: «Societatis Universitates... diligenter per idoneos admodum Praeceptores quae ad scholasticam doctrinam et sacras Scripturas pertinent... pertractabunt».

[139] PACHTLER II 67–8.

[140] La Compagnia «cum percupiat... suos instruere ad pugnandum cum haereticis, nullo armorum genere minus eos muniendos interim curat, quam eo, quo propemodum solo debemus praelia Domini praeliari». Ibid.

[141] Ibid. 70.

quando arriva a passi usati dai teologi scolastici per le loro argomentazioni, debba limitarsi solo a mostrare «quantum is locus ponderis habeat ad eam quaestionem definiendam», senza ingolfarvisi. Analogamente egli deve prendere le distanze dal teologo che si occupa di controversie. Se si imbatte in un luogo controverso con gli eretici «controversiam ex eo loco nascentem non explicet, sed graviter et strenue conetur ostendere illi loco non aliam sententiam congruere, quam Catholicorum». È dunque in modo negativo che si definisce l'intreccio tra S. Scrittura e Controversia. Ma conta che appunto questo risalti: il metodo dell'«interpres Scripturarum» non è storico (non spiega come sono nate le controversie) né speculativo bensì ostensivo, tanto nei riguardi della scolastica quanto in quelli della Controversia. Ciò costituisce proprio la sua dimensione specifica rispetto ad esse.

Degli altri paragrafi basta accennare che si fissa il corso di Scrittura in due anni, si indica come far la lezione, e si elencano espressamente i libri biblici che vanno spiegati più a lungo: Giobbe, Salmi, Profeti, Ecclesiaste, Cantica, Proverbi, primi capi del Genesi, Vangeli, Lettere e Apocalisse.

2. *La teologia scolastica.*

La sezione seguente, dedicata alla teologia scolastica, è divisa in 10 capitoli. Importanti sono qui soprattutto i primi quattro[142] che trattano il tempo e il modo dell'insegnamento. Nonostante che per il quinquennio militino otto validi motivi, si opta per il quadriennio stabilito dalle Costituzioni (senza tuttavia aggiungere, almeno necessariamente, un terzo professore), offrendone le ragioni e sciogliendo le contrarie. L'uso di 28 anni del Collegio Romano ha insegnato che quattro anni bastano agli alunni per acquistar «doctrinae excellentiam», di tali essendone usciti molti durante questi anni. Il segreto sta nell'adottare un buon metodo: «Multo satius est inire modum legendi bonum, quam tempus extendere» (n. 5).

Questo buon metodo è presentato nei due capitoli seguenti. I redattori, passando al vaglio le singole questioni e articoli della Somma, l'hanno raggiunto: si tratta di indugiare o sorvolare secondo la materia. Deve fermar qui l'attenzione il n. 7 del c. II, relativo alle controversie occorrenti in ciascuna parte della Somma. Si ordina di mantenere il metodo scolastico anziché quello storico; basti poggiare ogni conclusione su due o tre «illustribus fundamentis» e sciogliere «totidem fere praecipuas haereticorum calumnias» e per il resto si rimandi agli autori che ne han trattato («quod erit deinceps facilius, editis Patris Bellarminii libris»); in questa maniera la teologia verrà in gran parte adattata ai nostri tempi e l'auditor saprà all'occasione disputare un po' con gli eretici. Questo in generale, perché per i «Transalpini» ci sarà la lezione speciale di controversie. Il modo di far lezione è spiegato nel c. III. «Lezione», non «dettato»: contro questo metodo, che non risale oltre 40 anni, si adduce una quantità di inconvenienti, terminando con la chiara intenzione di

[142] Ibid. 72–98.

arrivare al più presto alla sua abolizione. Lo spoglio di s. Tommaso («Catalogus Quaestionum quae a Theologo tractandae non sunt; vel, si tractantur, non tractandae nisi certo quodam loco, nec in alio repetendae») occupa il c. IV.

Con questi capitoli e il «De delectu opinionum» viene data soluzione a due problemi che erano agitati da un pezzo: il rapporto teologia scolastica – Controversia col connesso oscillare del corso teologico fra 4 ovvero 5 anni, e cosa comporti l'obbligo, imposto dalle Costituzioni, di seguire s. Tommaso. Per capire tutta la portata di queste soluzioni conviene rifarsi ai pareri sollecitati dal p. Acquaviva in vista dell'Ordinazione del 1582 e ad altri documenti di quel tempo. Il secondo problema non travalica i confini del presente studio, e getta invece luce sull'orientamento generale dell'insegnamento della scolastica nel suo versante tomistico, che sta sullo sfondo del nesso scolastica/Controversia.

Prendendo in esame anzitutto questo tema, si nota piena unanimità nei tre teologi consultati dal Generale, dei quali restano le risposte, nel respingere l'idea di chi voleva seguita la Somma in tutto eccetto uno o due articoli. Salmerón[143] esprime energicamente la convinzione che non convenga affatto alla Compagnia abbracciare «tamquam ducem nostrum» un particolare dottore, o scrittore di teologia scolastica, in modo che «in eius verba et sententias iuremus omnes». Certo s. Tommaso spicca fra tutti, e meritamente il p. Ignazio di santa memoria l'ha indicato come l'autore da leggere[144], però egli ha certe tesi (per non dire di quella intorno alla concezione della Madonna) che «non video qua ratione defendi possint». Si faccia perciò attenzione al verbo usato nelle Costituzioni: «praelegendum»; non si dice «sequendum semper in omnibus». Ma se dicesse pure «seguire», il vocabolo sarebbe da interpretare come si deve fare per il «sequenda doctrina Aristotelis» in filosofia, che viene appresso. S'intende: «Quando illa non pugnat cum fide aut cum ratione solidiori», come appunto fanno i dotti espositori di Aristotele.

Per il suo interesse, merita venga aggiunto ciò che Salmerón esprime nel rispondere circa le novità in teologia. Egli non dissimula la speranza che un giorno sorga nella stessa Compagnia chi stenda una Summa «nova quadam ratione et praestantiori via», corrispondente ai tempi (come del resto «futurum exspectabat bonae memoriae B. Ignatius»; l'aveva infatti chiesta al Laínez, lo si è detto, e ne aveva accennato proprio nel contesto della prescri-

---

[143] Su A. Salmerón Scaduto I 299–308 che offre una valutazione complessiva della sua opera e ne mette in luce l'azione anti-ereticale. La risposta di Salmerón: *Stud. 3* 30*r*–31*v* (solo escatocollo autografo), edita in MHSI *Epist. Salmeronis* II (Madrid 1907) 709–15; di seguito, le lettere di Acquaviva di richiesta e di ringraziamento. In questa è notevole la notizia: «non mancavano di nostri et qui et principalmente in Spagna di molta sufficienza et giudicio, che stimavano doversi seguitar da tutti un solo autore con tutte le sue sentenze». Infatti il p. Alfonso Deça, appena ritornato da Roma, il 17 aprile aveva scritto da Alcalà al Generale una lettera allarmatissima sull'abbandono di s. Tommaso in Spagna e la smania di opinioni nuove (*Tolet. 37* 144–45; riportata da Scorraille, *Suárez* [v. nota 157] 212–13), concludendo di non veder altro rimedio efficace, almeno in Spagna, «si no atarnos a la doctrina de S. Thomaso en todo». E accompagnava la lettera con un esposto in latino in cui sviluppava questo rimedio.

[144] Const. P. IV c. 14: De libris, qui praelegendi sunt. «1. In Theologia legetur vetus et novum Testamentum et doctrina scholastica divi Thomae».

zione relativa a s. Tommaso: c. XIV, n. 1 dichiarazione B). In tal caso occorrerebbe favorirlo. «Quandoquidem, conclude sentenziosamente Salmerón, omnes disciplinae progressu temporis excultae fuerunt et perfectae; et non est humanum ingenium ita effoetum et sterile, ut non possit, iuvante Domino, illud aliquando praestare. Cur ergo volumus nobis ipsis hanc gloriam invidere, si illam nobis Deus concedere dignetur?».

Da ultimo, Salmerón è di parere negativo rispetto al catalogo di tesi da difendere, perché quando una volta fu fatto, non soddisfece[145]. Comunque, se si fa, le tesi proibite siano meno che si può, per non sembrare di costringere eccessivamente gli ingegni o di condannare tesi che la Chiesa non ha ancora condannato. Non è il caso che noi siamo più rigidi delle altre religioni, che lasciano liberi i loro teologi di impugnare o difendere le tesi che vogliono. Per il retto sentire nella fede e nella pietà par che bastino per i nostri i cancelli costituiti dalla Scrittura, dalle definizioni della Chiesa, dai decreti dei papi e dei concili. Non si raggiunge così la perfetta unità di dottrina, è vero, ma dobbiamo contentarci di arrivare a quella «quae hic dum vivimus haberi potest»[146].

Bellarmino[147] risponde che imporre integralmente s. Tommaso, è a suo giudizio «partim minus bonum, partim etiam nimis difficile, ne dicam impossibile, partim denique non necessarium».

«Minus bonum», perché tutti son d'accordo nel dire «melius sensisse» in certi pochi casi Scoto o s. Bonaventura o altri che non s. Tommaso; ed è naturale: «Nec enim credibile est aut Sto Thomae semper affulsisse lumen veritatis, aut aliis numquam affulsisse». Ma di più: talvolta le opinioni contrarie alle tomistiche sono non solo più probabili, ma addirittura più sicure e «fidei christianae magis faventes» (e se ne fa un ragionato elenco). In questi e simili casi, conclude questo punto Bellarmino, «non video cur Societas nostra non debeat Stum Thomam potius deserere quam fidei patrocinium, non solum in rebus magnis sed etiam in parvis, nec solum in sententiis, sed etiam in verbis».

È poi impossibile seguire così s. Tommaso perché una gran parte dei docenti della Compagnia è abituata a insegnare e difendere tesi «quae aperte pugnant cum placitis s. Thomae». Certo, si può comandare, e si ubbidirà; ma i professori han bisogno di tempo per insegnare e difendere con dignità «quae hactenus oppugnaverunt». Infine, checché sia dell'utilità e della possibilità, sicuramente non è necessario, né in nome della sicurezza di dottrina, né in quello dell'unità degli animi tanto raccomandata dal N.P. Ignazio. Non della sicurezza, che è certo la prima cosa da garantire, giacché essa si otterrebbe, allo stesso modo che coll'adottare il solo s. Tommaso, col compilare i due

---

[145] Allude all'elenco contenuto nel «Decretum de opinionibus in philosophia et theologia tenendis» emanato dal p. generale F. Borgia nel novembre 1565. MP III 384–85.

[146] L'Acquaviva lesse «con contento» il parere di Salmerón, «per esser assai conforme – scrive – a quello che ancor io ne sentivo», cioè sequela moderata di s. Tommaso e ragionevole libertà (come appare dall'Ordinazione: nota 126). *Epist. Salmeronis* II 716. E Salmerón riscontrò il 16 ottobre: «Hammi dato gran consolazione e contento l'accorta e prudente risoluzione che V.P. ha preso... nelle cose appartenenti alla theologia scolastica...in grandissima parte s'è soddisfatto in quanto di poteva et doveva desiderare». Ibid. 718.

[147] V. X. M. LE BACHELET S.I., *Bellarmin avant son Cardinalat* (Paris 1911) specie le appendici «Bellarmin et le Ratio Studiorum 1582–97» 493–500 che introducono e 505–9 che riproducono i testi qui esaminati.

elenchi di cui Bellarmino ha scritto altra volta, uno delle sentenze tomistiche che non sembrano assolutamente da difendere, l'altro di quelle più probabili, o ugualmente probabili, delle tomistiche. Quanto all'unità degli animi, è vero che è desiderabile nella misura più alta, ma in questa vita non pare si possa avere più grande del non dissentire «in iis in quibus sine periculo erroris perniciosi dissentire non possumus»; del resto neanche l'avere come unico dottore s. Tommaso l'assicurerebbe: Scotisti e Tomisti «unus alium refellit etiam publicis libris»; perciò il p. Ignazio non ha prescritto che «idem sentiamus et idem dicamus» in assoluto, bensì «quoad eius fieri poterit»[148].

Anche il giudizio di Maldonado circa s. Tommaso è critico, non certo nei riguardi dell'insieme dell'opera, ma in riferimento a singole posizioni[149]. Maldonado è l'ultimo a rispondere avendo visto anche le risposte degli altri, e pronuncia: «Mea haec est sententia: tanti momenti rem esse ut non possit nec debeat tam brevi tempore concludi». Appunto il partito di dilazionare scelto da Acquaviva. Frattanto però si mandino a tutte le province le poche regole preparate, ché «modum aliquem ponendum existimo novis opinionibus».

Ai pareri dei tre teologi fin qui esposti è opportuno aggiungere – pur non essendo diverso – per il contesto in cui si trova, quello del p. Stefano Tucci[150]: per quanto «ex omnibus theologis nullus sit D. Thomae non posthabendus», tuttavia «nemo inficiabitur nonnullos esse huius doctoris, nimirum hominis, nevos»: nessuna meraviglia, dato che in Agostino, Girolamo, Basilio e altri Padri «pleraque sint quae veritas, filia temporis, non probarit»; e ne elenca dodici. Tucci emette questo giudizio svolgendo un articolato giudizio su di una «disputatio» che gli è stata sottoposta, intesa a persuadere insieme con l'imposizione dell'integrale «D. Thomae theologiam», la composizione di un commento con cui la sua dottrina «et illustretur, et ad defendendum facilis reddatur». È un'idea ottima per tanti motivi, è il giudizio di Tucci («nihil hoc consilio optabilius aut salutarius esset», «nihil nostrae Societati magis expetendum») qualora si riescano a vincere le difficoltà che si oppongono; che vengono sviluppate nella prima parte del giudizio. Tucci stesso però mostra come si possa ovviare alla principale, l'11ª, quella appunto dei «nevi» tomi-

---

[148] Queste frasi sono l'inizio del n. 18 del c. 1 della P.III delle Costituzioni (per gli elementi paolini che le formano: E. RASCO, in AHSI 46 [1977] 184–90). Esse pongono il fondamento per stabilire la norma che segue, relativa appunto all'unità in fatto di dottrina: «Doctrinae igitur differentes non admittantur, nec verbo in contionibus vel lectionibus publicis, nec scriptis libris». E una dichiarazione qui inserita colpisce espressamente le novità: «Novae opiniones admittendae non sunt». La dichiarazione termina raccomandando l'uniformità anche nelle tesi liberamente discusse entro l'ortodossia: «In opinionibus etiam in quibus catholici Doctores variant inter se vel contrarii sunt, ut conformitas etiam in Societate sit, curandum est». Occorre tener presente che al fondo dei pareri dei teologi gesuiti e delle risoluzioni dei redattori della Ratio stanno queste precise e vincolanti statuizioni. *Stud. 3* 447*r*.

[149] «Facile fallimur – osserva acutamente – cum res non per partes singulas, sed totas universeque consideramus». Ciò può avvenire anche nell'autore migliore, s. Tommaso: «ut quia totus aliis totis sine controversia melior est, partes eius, idest opiniones singulae, singulis aliorum opinionibus meliores esse iudicentur, cum multae peiores sint». Maldonado infatti non dubita «multa in eius esse doctrina, quae et peiora sint, et minime conveniat hoc tempore doceri».

[150] *Stud. 2* 19*r*–24*v*. Su S. Tucci v. E. AGUILERA, *Provinciae Siculae Societatis Iesu ortus et res gestae* (Panormi 1737–1740) I 352–61. Insegnò teologia nel Collegio Romano negli anni 1580–82.

stici: stabilire «quae doctissimorum patrum iudicio viderentur libera relinquenda, vel etiam in contrarium statuenda» (esattamente le due liste delle regole 5ª e 6ª del «de delectu opinionum»).

Interessa però in particolare – in quanto si connette col modo di fare la lezione di teologia spiegato poi nella Ratio – quello che Tucci suggerisce per rimediare alla quinta difficoltà, che suona: «D. Thomas praeter omnes theologos et optime et verissime sensit ut plurimum, sed in iis etiam quae vere sensit tuendis, nisi commoda aliqua ratio ineatur, in meras ineptias dilabemur»; ossia, fare una dignitosa e interessante lezione per sostenere il pensiero tomistico, dando qualcosa di proprio, non è davvero facile (mentre è facile quando lo si contraddice). Il rimedio che Tucci umilmente propone («dixerim») è elaborare il commento «accuratissime», in questo modo:

«Oportet primum diligenter D. Thomam explicari. Deinde fideliter aliorum doctorum placita recitari. Tum conclusiones firmiter stabiliri et rationibus et quotquot haberi possent testimoniis Scripturarum, conciliorum et Patrum; demum contrariis argumentis facere ita satis, ut nihil difficultatis videatur dissimulatum». Se fatto bene tutto questo, uno non è capace di proferire anche il proprio parere, si può dubitare che sia idoneo a insegnar teologia.

Colpiscono, in questa risposta di Tucci, i motivi addotti a favore del Commento, che ritornano analogamente nel parere collettivo del Collegio Romano: esso è desiderabilissimo non soltanto per la sicurezza della dottrina fra tanti pericoli di eresie, temerità e novità; ma anche per porre fine alle *concertationes* in materia di *delectus opinionum;* per motivi pedagogici; per evitare di scrivere troppo; per venire in aiuto a quelli che cominciano ad insegnare teologia; per portare, infine, un saldo presidio alla devozione dei professori, assai minacciata dal gravoso impegno scolastico cui ora sono sottoposti[151]. Sono tutte motivazioni che gettano luce sull'elaborazione della Ratio, in quanto tutti gl'inconvenienti segnalati, derivanti dall'attuale situazione dei docenti e degli alunni, dovevano essere costantemente presenti allo spirito dei redattori.

---

[151] È merito di Tucci aver indicato la radice filosofica delle tesi tomistiche singolari. Nella 6a obiezione scrive: «... cogemur... in rationibus naturalibus tueri quaedam D. Thomae principia a sensu et ab omni philosophia non parum abhorrentia. Fundat enim suas rationes in iis quae inter philosophandum senserat». Benché poi aggiunge: «senserat autem saepe non optime omnium». – Altro parere analogo e più ampio, di un gruppo anonimo, si trova in *Stud. 3* 511–18. Questa bella copia è stata corretta da Bellarmino, che vi ha apportato anche delle aggiunte; il che dovrebbe bastare a identificare l'estensore del documento originale. Il dubbio che era stato sottoposto è: «An liber aliquis edendus sit, quem nostri et explicare et defendere teneantur omnes authoritate P. Generalis». Per rispondere si comincia, come Tucci, a illustrare i motivi contrari. Il primo è così formulato: «Hic liber vel erit Summa quaedam habenda pro textu; vel Commentarii in D.Thomam. Si Summa, nihil invidiosius; propriam enim quandam videbimur theologiam introducere..., his praesertim initiis, cum nondum Societas tantum existimationis sibi in hac facultate comparavit. Sin Commentarii, praevaricari videbimur in multis, in quibus oportebit nos a D. Thoma recedere...». Ma dopo le 13 ragioni per il no, si dichiara aver fatto risoluzione opposta: «His non obstantibus visum est omnibus unanimi consensu proponendam esse P. Generali tamquam rem utilissimam ut Commentarii in D. Thomam edantur accurati Romae per septem theologos egregios, quos omnes explicare et sequi teneantur. Idque propter commoda egregia, cum praesertim, incommoda quae obiecta sunt facile tolli possint; et si quid manet incommodi, commoda praeponderant». I vantaggi che vengono quindi esposti – anch'essi 13 – coincidono per il fondo con i 6 che ha segnalato p. Tucci. Sono infine ribattute una per una le 13 difficoltà.

Per quanto riguarda la durata degli studi e l'articolazione congiunta S. Scrittura–scolastica–controversie–casi, i teologi del Collegio Romano[152] concordano nel non assegnare più di quattro anni all'espletamento del corso e nel non prevedere più di due lettori per la scolastica, adducendo valide motivazioni. Differiscono tuttavia nell'indicare come superare le difficoltà che vi sono per questo.

In particolare il p. Gambacorta ritiene che, nel caso che i due professori, che insegnano complessivamente ben otto anni, pur tenendo un metodo opportuno (anzitutto infatti devono astenersi dal ripetersi l'un l'altro, dall'apportare una farragine di cose con argomenti e risposte, e dal far digressioni, spesso lunghissime), non arrivino a finire tutto il corso, il professore di casi meglio che quello di controversie potrebbe integrare profittevolmente le lezioni di teologia scolastica[153]. Il p. Perera è decisamente contrario alla terza lezione di scolastica (chi ben rifletta troverà «tertiam istam lectionem multa secum ferre incommoda et impedimenta»); e osserva non esser difficile stare nel quadriennio – come si è fatto nel Collegio Romano da 28 anni – qualora si usi un buon metodo, consistente nel trattare solo tutto quello e quanto occorre, molto invece «vel tacite praetereundo vel compendiosa ratione perstringendo»[154].

Il p. Bellarmino[155] per assicurare l'espletamento del corso nel quadriennio suggerisce che i due professori scolastici tralascino del tutto la materia dei sacramenti e della giustificazione o qualche altra più controversa, e che le svolga nei medesimi quattro anni il controversista – ma «plene, scilicet scholastice et per modum etiam controversiarum... ut necesse est, si bene tractari debeant» –; ciò che avrebbe anche il vantaggio non indifferente di evitare che scolastico e controversista trattino lo stesso argomento, sia pure in modo diverso. Alla soluzione avanzata si può opporre peraltro che così non c'è più posto per la Scrittura. Al che Bellarmino ribatte anzitutto che non sarebbe poi una cosa insolita: alle Università di Roma e Padova, ad esempio, la Scrit-

---

152 FG *656A 6r–9v*. Il documento, del 1582, inizia (3r) con la consultazione sul modo di ottenere unità e sicurezza di dottrina, e ci si pronuncia per la redazione d'alcune poche regole, come aveva già fatto Borgia nel 1565. Questa prima sezione, ove i pareri sono cumulativi, è riportata parzialmente in LE BACHELET 500–03. Nella seconda sezione («Tractatum postmodum est de studiis, in particulari, et primum, circa theologiam: quanto tempore cursus theologiae scholasticae absolvi debeat») danno separatamente per scritto il proprio parere i pp. Pietro Gambacorta, B. Perera, R. Bellarmino, F. Suárez e Pietro Parra. Il parere di Bellarmino in LE BACHELET 503–4.

153 Ne apporta quattro solidi motivi. Il secondo è che il lettore di casi c'è – o dovrebbe esserci – in tutti i collegi dove si studia teologia, il controversista invece in pochi. «Et in illis ipsis locis ubi controversista erit necessarius ipsimet scholastici controversistico modo magnam scholasticae partem tractant, ut patet, ubique». In terzo luogo «communiter minus malum est si aliquid remittatur ex controversiis quam ex casibus; praesertim ex iis quae ad sacramenta et iustitiam pertinent; quorum cognitione quotidie egent confessores, etiam illi qui inter haereticos versantur». Ibid. Su Gambacorta v. M.SCADUTO, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565* (Roma 1968) 62; AGUILERA I 474. Negli anni 1575–1582 fu il docente di casi (R. GARCÍA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano* 525.

154 FG *656/A 7r*. Su Perera v. SCADUTO, *Catalogo* 114; L. MORATI, *Perera (Pereira), Benito*. Encicl. Filos. IV (Firenze ²1969) 1485-86. Al Collegio Romano insegnò filosofia (1558–67), teologia scolastica (terza cattedra, 1567–70), teologia positiva (1583–85).

155 Egli insegnava controversie dal 1576 (durerà fino al 1587).

tura non si insegna, e non meraviglia: «Nec ullum esse puto doctum scholasticum, qui non possit per se Scripturis operam dare, adhibitis commentariis». Ma non c'è bisogno di questa ipotesi: se ne possono fare altre due: o che gli studenti gesuiti studino la Scrittura nel biennio dopo il corso di cui parlano le Costituzioni[156], ovvero che ascoltino controversie solo due o tre anni, finché cioè dura la spiegazione delle anzidette materie, e nel resto del tempo abbiano come terza ora di scuola quella di Scrittura. Appena occorre sottolineare la felicità della prima frase citata, nella quale sono uniti e contraddistinti i due metodi, lo scolastico e il controversistico. Riflettendo sulla proposta bellarminiana, viene da chiedersi se essa non debba essere messa in relazione con quell'aggiornamento di s. Tommaso che era una necessità sentita ed è presente anche nella lista delle proposizioni «definite».

Il p. Suárez[157] venne chiamato a insegnare teologia a Roma da Valladolid nel giugno 1580 dal generale Mercuriano, su indicazione del provinciale romano Acquaviva[158]. Egli dà il suo parere intorno a questo punto specifico: se fissare o no nei particolari la distribuzione della materia fra i due professori, in modo da percorrere tutta la Somma nei quattro anni. E si pronuncia nettamente per il no. Per percorrere molta materia in poco tempo, i docenti vengono costretti non soltanto a omettere le cose di poca o minore importanza, ma anche, delle necessarie, «aliquas in materiis singulis omnino praetermittere, multas leviter attingere et omnes fere... breviter explanare». Metodo che porta seco molti inconvenienti. In teologia è così: se si vuole trattare con la necessaria ampiezza le questioni più importanti, è giocoforza tralasciare «quamplures alias valde auditoribus opportunas», se non si vuole «omnia confundere»[159]. E allora come fare per udire tutta la teologia, come sembrano volere le Costituzioni? La risposta è data per gradi. Prima cosa, non certo allungare il quadriennio: troppe ragioni in contrario. Secondo: rassegnarsi a «materias aliquas non audire»: sarà sempre «minus incommodum». Del resto, una volta che si è ben ferrati nella maggior parte della teologia, «quis erit adeo tardus ut... per se postea non possit unam vel alteram adiicere?» E Suárez fa appello alla sua esperienza pluriennale (dal 1571) in più luoghi (Segovia, Avila, Valladolid): «Mihi hac docendi et studendi ratione auditores multo plurimum in theologia profecisse compertum est». Finalmente, se davvero occorre sentir spiegare tutto ed è questo che intendono dire le Costitu-

---

[156] Const. P. IV c. 15 n. 3 («Theologiae curriculum sex annis emetietur. In primis quattuor, ea omnia quae legi oportebit praelegentur; in duobus reliquis... actus soliti ad gradum doctoratus... absolventur») combinato con c. 6 n. 4 («Sacrae Scripturae, vel eodem tempore [della teologia scolastica] vel postea addisci poterunt»).

[157] Su F. Suárez v. *François Suarez de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux* par le P. R. de Scorraille (Paris 1911) 2 voll. Per il nesso tra pensiero religioso e pensiero giuridico-politico di F. Suárez v. *Selección de «Defensio Fidei» y otras obras*. Estudio, selección y traducción por Luciano Pereña (Buenos Aires 1966). Il Pereña ha anche curato l'edizione integrale della *Defensio Fidei*.

[158] Scorraille I 167-69. Questo capitolo mette a fuoco la personalità di Suárez in rapporto all'ambiente del Collegio Romano, all'insegnamento della teologia ivi da lui impartito (1580-85), alla riforma degli studi superiori e infine alla Ratio Studiorum del 1586 che lo ebbe come censore dopo il suo ritorno in Spagna per motivi di salute, ad Alcalà, ove diede il cambio a Gabriel Vázquez che passò a Roma.

[159] FG *656 A 8r*.

zioni – cosa di cui Suárez lascia la responsabilità ad altri – si metta per due anni una terza scuola, che negli altri due sarà sostituita da quelle di Scrittura o controversie. Quantunque non sarebbero consigliabili tante lezioni proprio nei primi anni, quando la novità richiederebbe agli alunni «maius otium et meditationem». Ma, siccome non si possono evitare tutti gli inconvenienti, «hoc levius iudico»[160].

La sua soluzione però Suárez la limita al Collegio Romano: «Reliquis collegiis et Societatis universitatibus nihil in praesentia, quod ab omnibus observandum sit, praescribendum esse censeo»[161]. Interessante è il modo di esprimersi di Suárez circa la scuola di controversie. Per lui, «ubi theologia scholastica accurate tractatur», non è necessaria, giacché le due scuole «de eisdem rebus parum diversa methodo disputant»[162]. Alla luce di questa professione metodologica, soffermarsi un attimo sui commenti suareziani a s. Tommaso non è un esorbitare dai limiti del presente studio, ma anzi completarlo per una più completa visione della Controversia al Collegio Romano di questi anni. Contemporaneamente enucleare la linea di Suárez significa confrontarsi, prima ancora che con la linea di Bellarmino, con quella di Olave e di Maldonado.

Olave sviluppa certo limitatamente, se si sta alle tesi del suo alunno del Collegio Germanico Ellebodio, la Controversia[163]. Ma la fonda su una lettura fedelissima al dettato della Summa. Di qui insiste sul momento ecclesiologico e sulla professione di fede per sbarrare la via ai protestanti. Maldonado nel *De constitutione theologiae* che si è visto, dà grande peso alla «communis sententia Ecclesiae» per fondare e per corroborare il concetto di fede cattolica[164].

Qualè il contributo di Suárez negli anni fra il 1580 e il 1585? Che cosa introduce di nuovo? Egli opera un allargamento delle basi e produce una efflorescenza costante sul terreno della Summa. Quindi un aggiornamento della sua struttura in relazione ai contenuti, che porta, sul piano formale, una aggiunzione di parti. Particolarmente sensibile è Suárez nei riguardi dei *signa* che contraddistinguono l'eresia[165]. Forte è la cesura che egli pone fra «an-

---

[160] Ibid. 9*r*.

[161] Ibid.

[162] Ibid.

[163] V. sopra, II e n. 18. L'umanista Ellebodio non segue soltanto l'ordine esterno delle questioni di s. Tommaso, ma dà in sintesi la distinzione fra eresia e scisma, spiega le cause dell'eresia e prospetta poi il concetto di verità, prima di passare a tematiche più interne alla Controversia.

[164] Cf. particolarmente «De principiis» che esamina il peso degli argomenti teologici (par. 21 a 27). TELLECHEA (v. nota 92) 242-46.

[165] Cf. *Lectiones de Fide* [Collegio Romano 1583]. Edición crítica del Dr. Karl DEURINGER (Granada 1967). Indica nove «signa» contraddistinguenti l'eresia: la «novitas seu discessio et separatio ab antiquiori et catholica doctrina», fondata sulla perpetuità della vera dottrina evangelica; «il vitium auctoris» e la «prava vita»; l'incostanza nella credenza dell'errore; il mutilare la S. Scrittura; la mancanza di santità e di purezza della dottrina; la mancanza di efficacia; l'impossibilità a convertire chi già non crede; il non credere nei miracoli della tradizione; l'assenza del dono della profezia. Suárez rilevando questi nove «signa», non entra ancora nel merito delle materie oggetto di controversia, pur trattando un tema, la fede, che è oggetto di controversie. Egli si presta perciò a una critica da cui le stesse Controversie di Bellarmino non furono esenti (basti pensare a Veron ed al suo criterio di fare controversia sulla base della «regula fidei»). Editare infatti un commentario a s. Tommaso mediante le testimonianze dei Padri, i decreti della Chiesa, i Concili e la S. Scrittura, diluisce una materia

tiquitas» (la tradizione) e «novitas» come criterio primario per il riconoscimento dell'eresia su cui si regge la Controversia. Significativa pure, anche se non è nuova, la distinzione fra «symbolum» e «articulus fidei»[166].

Infine il p. Parra[167] (senza molta convinzione per altro, giacché conclude: «nec mihi occurrit alius modus bene combinandi et disponendi ista omnia, quia undique video difficultates») avanza senz'altro, per risolvere il nodo della conciliazione fra quadriennio e integralità di spiegazione della Somma, la stessa soluzione già proposta come «extrema ratio» da Suárez: una terza lezione scolastica per due anni, il che ovviamente significa un terzo docente. Gli ultimi due anni poi nella terza ora di scuola gli alunni seguirebbero Scrittura o, a Roma e solo per gli Ultramontani, controversie. Siccome a Roma c'è già un professore di controversie, questo stesso può ben essere il terzo professore scolastico che occorrre; di modi di combinazione se ne presentano due: o che egli si prenda nei primi due anni «omnes selectas controversias in suis locis theologiae D. Thomae» e le spieghi secondo gli pare, in maniera scolastica o controversistica (ma questo primo modo al p. Parra sorride poco: è vero che i due professori ordinari ne verrebbero sollevati di altrettanto, ma è pur vero che tale sistema «perturbat et truncat totam theologiam»); ovvero che egli faccia il puro scolastico nei primi due anni, e il controversista, per gli Ultramontani, negli altri due.

La proposta di Parra circa le controversie è quella accolta, con qualche modifica, dalla Ratio del 1586.

Tornando ora al testo della Ratio, senza entrare in una analisi dettagliata, basterà fare alcune considerazioni generali. È piuttosto complessa la serie delle motivazioni per le quali si fissa in quattro il numero degli anni del corso.

---

che già i redattori della Ratio, avvertivano essere «distracta». Occorre perciò un modulo più organico, che concentri invece di «distrarre». Ma le *lectiones de Fide* suscitano anche un altro motivo di riflessione. Quello sul rapporto, a due diversi livelli e in tempi differenti, tra il pensiero religioso e il pensiero giuridico in Suárez. Chè infatti l'opposizione cristallizzata a livello dottrinale tra «discessio ab antiquis/antiquitas» non ha riscontro alcuno nella «Defensio Fidei». Questa infatti è ispirata a principi di tolleranza. In realtà la tolleranza verso gli infedeli non deve essere scambiata nè per pragmatismo, nè per lassismo pratico né per liberalismo. Essa muove dall'osservanza rigorosa di una concezione teocentrica tomistica della vita sociale e del potere politico. Rifiuta l'assolutismo regio per essere completamente fedele ad una integrale applicazione degli ideali evangelici alla società. Sulla tolleranza in F. Suárez v. PEREÑA, *Selección* (n. 156) e anche J. LECLER, *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme* (Paris 1955) II 343 353.

[166] *Lectiones de Fide* cit. 69. Nel suo Commentario alla 2a 2ae Sancti Thomae q. 5 Suárez afferma «Dico primo: Convenientissimum fuit certos quosdam articulos fidei distingui et symbolum, quod infallibilis regula fidei sit, condi et fidelibus proponi». Constituire la «regula fidei» sulla base di questa distinzione ha una funzione importante proprio in riferimento alla Controversia contro i protestanti. Tanto è vero che Suárez dopo aver fondato la «regula fidei» attacca Lutero, esempio, questo, di che cosa si intende per aggiornamento della Summa: «qui lib. De libertate christiana omnia symbola reprehendit, nam Scripturam Sacram dicit sufficere ad credendum»: *Lectiones de Fide* 69. Più oltre egli attacca Erasmo su un punto significativo del simbolo: «Credo in Sanctam Ecclesiam catholicam». Restaura, Suárez, la particella *in* sulla base di testimonianze patristiche e tomistiche: «Credo in Sanctam Ecclesiam id est in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam». Ibid. 74–75.

[167] FG *656 A* 9r. Sul p. Parra v. SCADUTO *Catalogo* 111; A. PÉREZ GOYENA, *Un maestro español de S. R. Bellarmino.* Estudios eclesiásticos 10 (1931) 222–34. Insegnò al Collegio Romano il corso filosofico 1560–63 (tra gli alunni il Bellarmino), la teologia scolastica (11 anni) e i casi (3); per 11 anni fu prefetto degli studi a Roma e a Milano (1575–79) «magna cum laude» (*Annuae letterae S.I. 1593* [Firenze 1601] 10–11). Il catalogo dell'ottobre 1584 non lo pone più tra i professori, perché «infirmus» (*Rom. 53* 60).

C'è come punto fermo la fedeltà alle Costituzioni, come già avevano fatto le precedenti consultazioni per le quali essa era la base di partenza; a segno che, alla difficoltà non esser l'eccellenza voluta dalle Costituzioni compatibile oggi col quadriennio, in quanto ai tempi di s. Ignazio «nondum coeptum fuerat tam sedulo... in Controversias incumbi, quae, cum postmodum accesserint, plus exigunt temporis»[168], si risponde che la necessità controversistica era ben presente anche allo spirito del legislatore; le Costituzioni infatti furono scritte «post multas haereses nostri temporis: quare et Pater Olavius vivente Patre Ignatio tractabat controversias, quarum cognitio necessaria scholastico si non posset quadriennio comparari, id significaretur in Constitutionibus»[169]. L'esperienza ha mostrato che anche trattando la materia soggetta a controversia soltanto mediante l'ordinaria spiegazione della Somma si può raggiunger l'eccellenza («experti sumus id fuisse satis pluribus ad excellentiam doctrinae»), ché questa non consiste «in effusione quadam complectente omnia» quanto piuttosto «in accurato examine praecipuarum rerum»[170].

Pari fedeltà detta le norme relative al modo di insegnare s. Tommaso: «Regulariter non fiant tractatus, sed servetur ordo S. Thomae», eccetto che esso sia meno felice, o la materia sia frammentata in luoghi diversi, o paia opportuno compendiarla, o quando occorre inserire le necessarie aggiunte[171].Tralasciando le altre questioni di metodo e di contenuto in merito alle quali la Ratio prende posizione – la prassi del dettare, e il catalogo delle questioni della Somma da non trattare o da non ripetere che rispondono a richieste ben precise delle province – è da mettere ancora in rilievo il n. 7 del capo II dove si somministrano i «remedia» affinché due soli professori «Theologiam ementiantur quadriennio»[172], in quanto vi torna l'idea dell'aggiornamento della teologia, e il modo di raggiungerlo è indicato adesso attraverso il nesso scolastica–Controversia (e non soltanto mediante le espresse aggiunte di cui si è ora detto), anche se immediatamente la preoccupazione è rivolta al tempo da impiegare. Si parla in questo numero delle controversie già esistenti in ciascuna parte della Somma. La norma che si imparte è di attenersi al metodo speculativo, proprio dello scolastico, senza sconfinare nello storico proprio del controversista; il professore deve certo fondare solidamente la verità cattolica, ma anche si contenti di farlo brevemente («satis esse putet duobus aut tribus illustribus fundamentis munire») ogni asserto; confuti quindi più o meno altrettante «calumniae» degli eretici; e indichi poi invece in quale autore si può trovare il resto svolto con maggiore ampiezza, cosa ormai più facile, essendo prossima l'apparizione dei volumi bellarminiani[173]. In tal modo, si

---

168 Pachtler II 72.
169 Ibid. 76.
170 Ibid.
171 Ibid. 82, par. 3.
172 Ibid. 79. È stato riportato per disteso sopra, nel par. 1.
173 Il primo tomo delle *Controversiae* uscirà, a Ingolstadt, già nel 1586, seguito nel 1587–88 dal secondo; per i sopravvenuti impegni dell'autore, il terzo poté esser composto solo nel 1591–92, e uscirà l'anno appresso.

conclude, senza impedir gran fatto la «Scholastica subtilitas», la teologia verrà «magna ex parte» adattata ai nostri tempi, ossia l'uditore verrà messo in grado di disputare «quadamtenus», all'occorrenza, con gli eretici.

3. *La scuola di controversie.*

Il reparto «De Controversiis praelegendis» costituisce la prima organica elaborazione didattica di una disciplina presa fino allora in considerazione piuttosto brevemente e genericamente, incorporata com'era – negli Ordini degli Studi, nelle istruzioni delle Università e collegi e anche nella parte teologica della Ratio borgiana – entro la teologia scolastica. Non penerà a darsi ragione della speciale attenzione prestata all'argomento, chi ricordi che ormai da dieci anni teneva la cattedra di controversie a Roma Roberto Bellarmino[174]. Né è da escludere che dal palazzo dei Penitenzieri proprio lui i redattori pregassero di stendere le norme per questa scuola.

La normativa si distribuisce in due livelli: a Roma (i primi 6 paragrafi), fuori Roma (7 e 8)[175].

a) A Roma. Del corso di controversie si precisa la durata (par. 1), l'orario e gli uditori (4), il metodo di lezione (5) e di ripetizione (6). Fin dalla prima riga si enuncia la scelta alla fine fatta tra le varie proposte: il corso deve rimanere, ma solo per gli Oltremontani. Norma ribadita nel n. 4 («alii non sunt admittendi»), però con qualche mitigazione: «praeter paucos iudicio Superiorum deligendos». Tali casi singoli possono avere diverse motivazioni: 1) «ut ex aliis etiam nationibus non desint aliqui, quando res exiget, qui hanc scholam praelegant»; 2) «vel ad partes mittantur Transalpinas, ubi interdum hisce de rebus cum fidei hostibus dimicandum est»; 3) «praeterquam quod Nostris saepe sit in Italia, in Hispania et alibi cum haereticis agendum». Dove si noterà questo «agere», meno forte del «dimicare», e non certo solo per varietà di elocuzione[176].

Poiché gli Oltremontani – come gli altri alunni, del resto – si dividono in «scolastici», che ascoltano cioè il corso di teologia scolastica, e in studiosi soltanto dei casi, la combinazione delle loro scuole fondamentali con quella di controversia è diversa per gli uni e per gli altri. Per i secondi, le tre ore quotidiane di scuola saranno, per tutto il quadriennio, Scrittura (donde a questa

---

[174] Cf. A. M. Fiocchi, *S. Roberto Bellarmino* ([Roma] 1930) c. x.

[175] Pachtler II 115–18 (originale, 152–57).

[176] Per un insegnamento esteso a tutti gli studenti gesuiti si era pronunciato, al contrario, il p. Benedetto Sardi, rettore del Collegio Romano negli anni 1583–86, in un parere che è l'unica parte restante di una consultazione «circa distributionem faciendam 4 annorum Auditoribus Scripturae et Controversiarum», chiesta ai professori del Collegio (*Studia 3* 450). «Intorno a questo punto, chi debba udire la lettione di Scrittura, et chi quella di controversie, et quanto tempo, il mio parere consiste in questi ponti. 1°. Che li nostri, tanto italiani come spagnoli et oltremontani, odano doi anni di Theologia positiva (Scrittura; chiamata così in grazia delle interpretazioni della Tradizione che ne accompagnavano la spiegazione), et doi altre di controversie». Sul p. Sardi, siciliano, che il 1° marzo 1586 diventava provinciale di Napoli e moriva già nell'agosto seguente, Scaduto, *Catalogo* 135.

categoria la qualifica di «positivi»), casi, controversie. Il che vuol dire che essi udiranno tanto la Scrittura che le controversie per quattro anni. È evidente la sollecitudine di fornir loro l'attrezzatura necessaria non solo a confessare, ma anche a esercitare convenientemente il restante ministero pastorale in zona alle prese con l'eresia, pur senza una formazione teologica accademica. Gli scolastici invece, che hanno già due lezioni quotidiane di teologia, per la terza lezione avvicenderanno due biennii: nel primo la Scrittura, nel secondo controversie[177].

Seguono due paragrafi che non toccano direttamente l'argomento, ma tuttavia vi si riconnettono. Il primo ordina: «Utrique exerceantur strenue in concionando pene quotidie» o in latino o in tedesco, sotto la diligente guida di un gesuita tedesco (alla fine del paragrafo però si aggiunge: «Eadem in Anglos etiam conveniunt»). Il nesso con le controversie appare nella frase che giustifica tanta premura: «hoc enim praecipuum munus exercendum est inter haereticos», anche a prescindere dal contenuto della concione, che certo tuttavia doveva con frequenza toccare materie o tasti controversi, se non addirittura vertere su di essi. Si sta cioè, in questi anni di studio, organizzando la preparazione – mediante sia la scuola sia gli esercizi extra scolastici – dei futuri illustratori e difensori della verità cattolica in aree di polemica confessionale. Il seguente n. 3 è in relazione più stretta con la scuola stessa. Se si vuole realizzare il programma stabilito, «moderandus videtur eorum [Germanorum, ma anche degli Inglesi] tam diuturnus ac multiplex cantus». Un così assiduo susseguirsi di solenni funzioni liturgiche in canto (e non gregoriano!), mentre non fornisce «arma adversus haereticos», corrode talmente «studiorum tempus et corporis vires» che non molti raggiungono lo scopo prefisso al collegio. Si dà pertanto un regolamento tassativo.

Col n. 5 si è nel cuore dell'argomento: come va svolta la lezione di controversie. Sarà il paragrafo più discusso dalle province. Si articola in nove punti.

Prima cosa, ovviamente, spiegare le eresie intorno al tema in esame, ma «valde fideliter». Non si dilunghi il professore nella genesi delle eresie e nell'elencarne gli autori, ma dica brevemente il suo pensiero in argomento. Si aggiunge una norma precisa: non si riferiscano «haereticorum scommata et exaggerationes, nec verba, sed nuda sententia». Le province noteranno che le «exaggerationes» (per non dire degli «scommata») non si possono mettere sullo stesso piano delle semplici parole.

Segue, in contrapposto, l'esposizione della verità cattolica, e si raccomanda che essa «bene explicetur», perché, ben compresa, essa è la migliore apologia di sé stessa («magnam per se faciat fidem») e dimostra infondati gli attacchi degli eretici; queste «calumniae» provengono dal fatto che essi «multa nobis imponunt, quae non docemus».

---

[177] Proprio il rovescio aveva proposto il p. Sardi, continuando il suo primo punto: «precedendo il studio di controversie nei doi primi anni, perché essendo la lettione della Scrittura più facile, et che ha di bisogno di meno studio, è bene serbarla in tempo nel quale i studenti et per le fatighe fatte sono stracchi, et per prepararsi al l'atti di Theologia scholastica han di bisogno di più tempo».

Il terzo e il quarto punto racchiudono il metodo di confutazione delle eresie, che abbraccia, evidentemente, la Scrittura e la Tradizione. Qui il pericolo di lasciarsi andare, per il professore, è grave. Si insiste dunque che si contenti «duobus vel tribus Scripturae locis valde manifestis», ma questi siano ben sviscerati («corroborandi») col sussidio della filologia («ex linguarum proprietate»), dell'ermeneutica («collatione praecedentium et consequentium, allegatione locorum aliorum») e della patristica. Così pure, adducendo dopo i testi del Magistero («Ecclesiae decreta»), le testimonianze dei Padri, «non afferantur nisi illustres, et tantum notatis locis». Talvolta converrà anche citare le parole precise, quando cioè «vis est in verbis», ma anche allora preferibilmente si citino in discorso indiretto («per infinitivum modum»).

Finalmente succede la presentazione delle risposte («subterfugia») che gli eretici danno. Non bisogna accumularle, ma neanche omettere quelle che mostrano di avere un certo peso.

I quattro punti seguenti contengono delle avvertenze generali. Non insistere sulle contraddizioni degli eretici «vel a seipsis vel ab aliis»: di solito non è da curare, non essendo valida obiezione, dato che lo confessano essi stessi. Non combattere con eresie superate, ma con le attuali, che «quotidie pullulant» (e si aggiunge: «quarum catalogus conficiatur in Germania, et si quid novi subnascitur, Romam perscribatur»: sarà eccessivo vedervi un suggerimento – una richiesta di aiuto – di Bellarmino?). Riservare le obiezioni degli eretici alla fine, proporle «nec cum amplificatione, nec sine stomacho», e soggiungere subito a ciascuna la sua soluzione. E infine non entrare «in Scholasticas quaestiones vel dubitationes».

b) Fuori Roma, ma soltanto nelle regioni transalpine. La volontà di promuovere seriamente e unitariamente lo studio della materia teologica controversa con gli eretici si palesa come meglio non si potrebbe. L'organizzazione prevista è completa, e opportunamente diversificata, a tutti i livelli. Vengono presi in considerazione separatamente gli studentati esistenti in ogni provincia (par. 7) e gli altri collegi.

I collegi primari. Si fissano quotidianamente per tutto il quadriennio tre lezioni: due di scolastica e una di controversie; in più, se l'esperienza mostra che si può fare senza danno della salute, anche una di Scrittura. Alla lezione di controversie passano quelle che si incontrano in teologia scolastica, che vengono così sottratte ai due professori. Se questa lezione non si può introdurre, o non tanto presto, i due professori di scolastica spieghino le controversie quando s'incontrano secondo l'ordine di s. Tommaso[178]; ma si aggiunge una norma del tutto nuova, intesa ad aggiornare l'insegnamento teo-

[178] Qui si accoglie quello che p. Sardi aveva aggiunto da sé al parere chiestogli sulla combinazione Scrittura-/controversie: «Ma si mi domandano il parere della lettione delle controversie, io saria di questo, che senza mutare il nome di Controversie, si facesse una scelta di tutte le materie che sogliono essere più controverse nella Theologia scholastica secondo l'ordine delle parti di s.to Tomaso, et quelle leggesse questo Maestro»; e ne apporta per motivi che con ciò si rende possibile ai due professori di finire nei 4 anni l'intera materia, e «li scholari hariano le controversie sopra l'ordine di parti di s.to Tomaso, il che è molto desiderabile...».

logico («id enim accommodatum est his temporibus»): ci si trattenga su di esse «plus... quam in subtilitatibus scholasticis». A meno che non convenga all'opposto soffermarsi di più «in scholasticis», come è il caso della Francia, «propter Sorbonenses».

Gli altri collegi. Si evidenzia a parte Praga, a motivo della corte imperiale, del regno eretico, e dell'esserci collegio pontificio e molti convittori ed alunni. Qui, dopo un biennio almeno di filosofia, si aggiunga un altro biennio «pro Casibus, Scriptura et Controversiis redigendis in eam temporis angustiam, quantum fieri potest», e intanto i futuri sacerdoti si esercitino nelle prediche e nella pastorale. Bisogna assolutamente non contentarsi della filosofia: altrimenti «ad animarum curam accedent longe minus instructi quam rei magnitudo postulet, et spes Summi Pontificis [Gregorio XIII], qui ea collegia erexit ac sustentat»[179]. Per le altre città, se non c'è scuola di teologia e non si può fare come a Praga, si detta una prescrizione perché dappertutto si faccia almeno un passo avanti nella preparazione in qualche modo controversistica: il Catechismo grande del Canisio che già si suol spiegare il venerdì, si spieghi altresì, e con maggior ampiezza, anche le domeniche e le feste (allora assai numerose), «ut maior fiat progressus».

Dev'esser costato un notevole sforzo ai redattori di questo reparto vagliare tante contrastanti proposte – se ne ha un saggio in quelle presentate in questo studio – e scegliere infine la strada, tenuto realisticamente conto delle situazioni così varie e spesso sfavorevoli, per conferire opportuna modernità, nel nuovo clima ormai creato dalla Riforma protestante, alla preparazione degli alunni, gesuiti e no, delle scuole teologiche della Compagnia di Gesù. Il risultato sembra a prima lettura del tutto soddisfacente.

Ma molti saranno gli appunti e le critiche che gli verranno fatte durante lo stadio di riflessione che si aprì nell'aprile del 1586 in tutta la Compagnia sulla sua prima completa Ratio Studiorum.

---

[179] Cf. L. LUKÁCS, *Die nordischen päpstlichen Seminarien und P. Possevino (1577–1587)*. AHSI 24 (1955) 33–94; il seminario di Praga venne da lui promosso nel 1575 (p. 33; cf. 55s, 80–82, 84s).

THE ENGLISH MISSION OF JASPER HEYWOOD, S.J.

DENNIS FLYNN. – Bentley College, Waltham, Massachusetts.

Comparatively neglected by historians of the English Jesuit mission has been the remarkable figure of Jasper Heywood, deputy superior in England for over two years, from August 1581 until he was recalled in December 1583. After his passage to France was turned back by a sudden Channel storm, Heywood was captured by English port officials and spent a further thirteen months in London prisons. Finally, in January 1585, he was deported along with nineteen other priests and one layman[1]. Heywood's nearly three and a half years of service in England took place during what was perhaps the critical period of the Jesuit mission, shaping the trend of events for twenty years and more. For example, memories about his acts and policies as deputy superior came to have drastic significance for those English Catholics who took part in or were affected by the so-called Appellant controversy of 1601-03; Heywood may have been one cause of this turbulence among the English priests. It is clear that deep differences existed between Heywood as deputy superior and his exiled superior, Robert Persons, though these differences have not been fully explained or widely understood.

I

Conflict with authority was a hallmark of Heywood's career long before he was recruited for the English mission. At Merton College, Oxford, though he had gained much credit as a scholar and a poet, he was forced to resign his fellowship in the spring of 1558, having been admonished three times by John Reynolds, the warden of the college, possibly about incidents connected with his conduct in the office of Lord of Misrule during the Christmas season of 1557[2]. Notwithstanding his resignation he was graduated M.A. from Mer-

---

[1] No detailed account of Heywood's time in England has yet been published, and the work of his immediate predecessors and successors on the mission is better known. Sometimes in error, the fullest printed story of Heywood's service has been that of Henry FOLEY, *Records of the English Province of the Society of Jesus* (London 1875) I 388-405; and IV 678-84. Foley relied mainly on the eyewitness accounts of William WESTON, *An Autobiography from the Jesuit Underground*, trans. Philip Caraman (New York 1955) and Edward RISHTON in Nicholas Sanders' *The Rise and Growth of the Anglican Schism*, trans. David Lewis (London 1877), as well as on the seventeenth century histories of Henry MORE, *Historia Missionis Anglicanae Societatis Jesu* (St. Omers 1660) and Daniel BARTOLI, *Dell'Istoria della Compagnia di Giesu l'Inghilterra* (Rome 1667), both largely based on the memoirs of Robert Persons. At the Archives of the English Province of the Jesuits in London, Fr. Francis Edwards, among many helps, kindly showed me part of a manuscript draft of the history of the English Jesuits by J.H. Pollen. This manuscript draft includes a chapter on the period of Heywood's mission, going beyond Foley's sources to draw on materials in English and Roman archives.

[2] Anthony à WOOD, *Athenae Oxoniensis* (London 1691) I 251; and *The History and Antiquities of the University of Oxford* (Oxford 1796) II 136. Heywood's reign marked the end of this particular Christmas festivity

ton College on 10 June 1558, and in November was appointed a fellow of All Souls' College. He remained at All Souls' under the new Protestant regime for less than two years, tentatively entering Gray's Inn, but ultimately going into exile to become a Catholic priest[3].

Already a deacon, and with an established literary reputation, Heywood was admitted to the Society of Jesus in the professed house at Rome on 21 May 1562. He studied philosophy and theology in Rome until March 1564, when he was sent to teach at the Jesuit University of Dillingen in Bavaria[4]. Heywood was highly regarded as a preacher and was also supposed to preach in Latin at the university. Initially he taught mathematics, but was thought too weak in health for the rigors of preaching. By 1565, though his health remained poor, Heywood began to preach; and added to his duties were exegetical lectures on Psalms and lectures in moral theology on cases of conscience[5]. In 1566 he was preaching with some celebrity, having been called to

---

at Merton, since it was discontinued under Elizabeth. Wood tells us that Heywood was born circa 1535 and also provides sketchy information about Heywood's early years, though not the disputed story told first by Henry More, and repeated by Foley and *The Dictionary of National Biography* (= *DNB*) among many others, that Heywood had been one of Princess Elizabeth's «pages of honour». Although Heywood's father, John Heywood, was employed at court throughout the years when Jasper might have served Elizabeth, and though the father was friendly with one of Elizabeth's keepers in Queen Mary's time (see Thomas WARTON, *The Life of Sir Thomas Pope* [London 1772] 115 161 291), there is no evidence that Jasper Heywood ever was in service in the household of the Princess; see Christine von HOININGEN-HUENE, *Neues aus der Geschichte der Jesuiten.* Preußische Jahrbücher 128 (1907) 271. Moreover when Heywood dedicated his first publication to Elizabeth as Queen (a translation of Seneca's *Troas*) he referred to himself in a prefatory epistle only as a scholar in her university, making no reference to any previous relationship; see Henrik de VOCHT, *Jasper Heywood and His Translations of Seneca's «Troas», «Thyestes», and «Hercules Furens»* (Louvain 1913) 3-5. However, Fr. Edwards has directed me to an unsigned letter in ARSI *Anglia 30 I* 292v, dated 6 March 1584, in which amongst news of Heywood's indictment it is stated that Heywood was well-known to Queen Elizabeth, having as a boy been instructed along with her by the same tutor, presumably Richard Cox (before 1544), William Grindal (from 1544 to 1548), or Roger Ascham (1548 and 1549).

[3] Joseph FOSTER, *Alumni Oxoniensis* (Neudeln 1968) II 702. Henry More reports that Heywood was a priest even before leaving England; but see n. 4 below. Thomas Warton's statement (in *The History of English Poetry* [London 1840] II 314-15) that Heywood had been recommended by Cardinal Pole for a fellowship at Trinity College, Oxford, though it too has been repeated by *DNB* and others, is also apparently unfounded. See WARTON'S own *The Life of Sir Thomas Pope*, 223, where he himself shows that Pole was concerned in the affairs of an unrelated Richard Heywood. Among various questions about Heywood's early years in England, yet to be explained are those suggested by the grant to him, for «benefits conferred by him», of 40 shillings per year in rents by the Dean and Chapter of Wells on 3 July 1554; see HISTORICAL MANUSCRIPT COMMISSION (= H.M.C.), *Calendar of the Manuscripts of the Dean and Chapter of Wells* (London 1914) II 277. On Heywood's literary attainments while at Oxford, see the discussion in VOCHT, *Heywood's Seneca* XIX-XXIII. Apart from his translations, which «announced» the earliest phase in the development of Elizabethan tragedy (T.S. ELIOT, *Essays on Elizabethan Drama* [New York 1956] 47), Heywood wrote some short poems anthologized in successive editions of *The Paradyse of Daynty Devyses* between 1576 and 1585; see the modern edition by Hyder E. ROLLINS (Cambridge, Mass, 1927) LI-LII 5-7 85-86 99-100 130-34.

[4] FOLEY, *Records* I 388. At Dillingen Heywood was made bachelor of theology on 1 September 1564; he was ordained a priest by Cardinal Otto Truchsess, Bishop of Augsburg, on 16 October 1564. See *Beati Petri Canisii, S.J.: Epistulae et Acta*, ed. Otto BRAUNSBERGER (Freiburg 1896-1923) IV 459 (n. 6); 701.

[5] Heywood had been recommended to his superior at Dillingen as a descendant of Thomas More, eloquent as a preacher and capable in mathematics and astronomy; see Juan Polanco to Peter Canisius, 2 March 1564 (ibid. IV 458-60). Various details of Heywood's early career at Dillingen are scattered through BRAUNSBERGER IV and V; on his teaching for example see P. Canisius to Diego Laynez, 14 April 1564 (ibid. IV 496-98) and Theodore Canisius (rector at Dillingen) to Francis Borgia, 18 May 1565 (ibid. IV 84, n. 2). Later Heywood taught Hebrew and controversial theology.

Augsburg to preach to a larger audience on Holy Thursday of that year. Cardinal Otto Truchsess, who had required the Jesuits of Dillingen to preach before the nobility at Augsburg, was evidently so taken with Heywood's preaching that he began to ask for it on sudden and inconvenient notice. Heywood complained of this as an extravagance in a letter to Francis Borgia, superior general of the order, who apparently agreed that the duty was something of a nuisance[6].

Also an issue at about this time was the question of Heywood's advancement toward the doctorate in theology. As early as January 1566, Borgia had raised the subject in a letter to Peter Canisius, but there seemed no urgency about it. Eight months later he mentioned it again, and at about this time pressure began to be applied to the reluctant Heywood[7]. Canisius and his brother, the rector of the university, both urged Heywood repeatedly to prepare for a disputation, but Heywood's reaction was to put things off. Finally, there was no avoiding the order, and a public disputation was scheduled; yet Heywood evidently either did not appear or remained mute without defending his theses. This extraordinary act of academic indecorum was taken as a joke by the saintly Canisius, who scheduled another disputation, apparently trying to humor Heywood. The recalcitrant candidate was persuaded to send out invitations, but on investigation just prior to the day appointed, it was found that he had in fact invited only a few professors of theology. Canisius had intended, as was then the custom, a more public event, and he again called Heywood in for an interview. But Heywood was adamant against any further delay, complaining that enough of his attention had already been diverted from his studies and teaching. The disputation was held as planned, but Heywood, who seems to have regarded the entire process with contempt, sarcastically alluded to Horace in a comment on his own performance to Polanco: «Me, I was the big shot! The mountain was in labor, and out came a ridiculous mouse. So was it in the beginning, is now, and ever shall be»[8]. But the story does not end here. Heywood next neglected to make application for his degree, and after Easter 1567 had to have another interview with Canisius. This time, when his superior praised him for his eloquence, he burst out laughing. Despite everything, Canisius rewarded him with an assignment to make the Latin key-note speech before a diocesan synod called together at Dillingen by Cardinal Truchsess for the purpose of implementing the reforms of the Council of Trent. Heywood gave this speech on 15 June 1567, and subsequently he took his degree on 12 August[9].

---

[6] Heywood's letter is mentioned by Borgia to P. Canisius, 26 October 1566 (ibid. V 349) and Polanco to T. Canisius, 14 December 1566 (ibid. V 370-71). On Heywood's Holy Thursday sermon see P. Canisius to Borgia, 20 April 1566 (ibid. V 255 and n. 2).

[7] Borgia to T. and P. Canisius, 21 January 1566 (ibid. V 166-67); Borgia to Geronimo Nadal, 3 September 1566, and Nadal to P. Canisius, 16 November 1566 (ibid. V 630).

[8] *«Quis nisi ego, magnifico messer si. Parturiunt montes, exit ridiculus mus. Sicut erat»*, etc.; Heywood to Polanco, 10 April 1567 (ibid. V 633-34). The allusion is to Horace's *Ars Poetica*, 139. Pollen's manuscript draft mentions that at about this time Heywood asked for reassignment to England, but Pollen gives no reference.

[9] Ibid. V 635-36.

Beginning in 1571 Heywood (in addition to his continuing physical ailment, a gout or sciatica) began to suffer from devilish hallucinations that were not helped by exorcisms[10]. Further problems with authority cropped up prior to 1573, when Heywood, now stationed at Augsburg, complained in a letter to Polanco, vicar-general after Borgia's death, that his provincial was silencing him on a subject then controverted in Bavaria: whether loans of a certain type at 5% interest were usurious. For years this matter was to vex the unity not only of the Jesuits but of the German Catholics in general. Commercial developments over a period of years had changed the value of interest to the point where formerly usurious rates had come to be regarded by merchants as quite moderate. But Heywood held that the loans were illicit; and he was supported in this conviction by the brothers Canisius and nearly all of the Bavarian Jesuits[11]. Subsequently he was able to persuade Johann Egolph von Knöringen, who had succeeded Cardinal Truchsess as Bishop of Augsburg, to prohibit the loans. This rash act set the merchants of Bavaria in an uproar and cast a pall over the name of the Society. Public reaction in Germany was so severe that the Bishop had to retract part of his offensive ruling. When he died shortly thereafter, his successor was moved to strip Heywood of his teaching license and to insist that he be transferred. Though this pressure was resisted by the Jesuits, Heywood was also subject to the disapproval of the new general, Everard Mercurian[12].

By this time, Heywood's experiences as a Jesuit seem to have soured him on the way the order was developing. He is said to have ridiculed the election of Mercurian because of the new general's weakness on the 5% question, and he took to jesting broadly in the presence of his provincial, Paul Hoffaeus, about the Society's resemblance to that black crow Noah let out of the ark: as it never returned, Heywood joked, so the Jesuits would perish on the wastes of scholastic theology; Noah's white dove, on the other hand, Heywood likened to the Theatines, a more perfect religious order in his opinion, who would eventually succeed where the Jesuits were failing[13].

---

[10] Bernhard DUHR, *Die deutschen Jesuiten im 5%-Streit des 16. Jahrhunderts.* Zeitschrift für katholische Theologie 24 (1900) 229. Cf. T. Canisius to Mercurian, 10 June 1575 (BRAUNSBERGER VII 587). Heywood is said to have left the university for a course of treatment at a spa.

[11] Heywood to Polanco, 30 January 1573; quoted in Bernhard DUHR I 717. Heywood had been withholding absolution from Catholics contracting the loans, and he had led other priests to do the same (BRAUNSBERGER VII 587). A special commission of the Society's general congregation at Rome later in 1573 reviewed the particular circumstances of the German business community and in effect decided not to decide, condemning the loans but allowing various loopholes in the prohibition. Heywood among others could not rest with this, and the troubles continued (DUHR I 717-18).

[12] DUHR *Die deutschen Jesuiten* 223. Mercurian had brought the question of the 5% loans to Gregory XIII for a decision by March 1576. The Pope was amenable to the idea that absolution should be denied to those who entered into such contracts, but he advised the Jesuits at the same time not to preach or speak openly about the matter. Mercurian's disapproval of Heywood's activities seems then to have been directed not at the substance of his argument but at his exacerbating manner in dispute (DUHR I 721).

[13] Hoffaeus to Oliver Mannaerts (vicar general after Mercurian's death), 4 December 1580 (BRAUNSBERGER VII 589).

In the spring of 1580, while Heywood was in Munich attached to the court of the Duke of Bavaria, he met Edmund Campion passing from Prague to Rome on his way to the English mission. Though one presumes Heywood learned of Campion's ultimate destination, it is not clear how he himself viewed a possible return to England. However, after the death of Mercurian in August 1580, Heywood again began to raise a ruckus over the 5% loans. Canisius was at one with him on the theological issue, but the superior soon had to put distance between himself and Heywood's «indiscreet zeal», which again brought him into sharp confict with Hoffaeus. The provincial wrote to vicar-general Mannaert that Heywood this time was infatuating the Duke of Bavaria to defy the consensus of his ducal counselors and prohibit the loans. He forbade Heywood to communicate even indirectly with the Duke, and took steps to settle the question once and for all in a way amicable to the merchants. But Heywood would not give up. He accused the provincial of being typically Jesuitical in his inconstancy, and referring to a right conferred by the Council of Trent he appealed over the head of Hoffaeus and the vicar-general directly to the Pope. At the same time, he began to line up political support among nuncios, bishops, and cardinals. Hoffaeus for his part begged that Mannaert send Heywood to the Rhineland, to Poland, or to Austria; and he asserted that Heywood was crazy. If Heywood goes to Rome about this, he told Mannaert, you should see to it that he never comes back to Bavaria[14]!

At the end of 1580, in the midst of preparations to elect a new general, Heywood did go to Rome, but all this maneuvering went for naught. The policy of Hoffaeus succeeded, and Heywood was transferred out of Bavaria. After the election of Claudio Aquaviva in the spring of 1581, he was assigned to the English mission by special request of the Pope[15].

II

Heywood's name comes up earliest in connection with the English mission in a letter of Dr. Thomas Wilson, English agent in Brussels, reporting to Lord Treasurer Burghley in 1574 that English Catholics in the Netherlands were discussing a petition to be addressed through King Philip II to Queen Elizabeth, requesting permission that William Allen, Nicholas Sanders, and also Jasper Heywood and his brother Ellis be allowed to preach freely in

---

[14] On this embroglio of 1580 see DUHR, *Die deutschen Jesuiten* 228-31. Cf. Hoffaeus to Mannaerts, 4 October 1580 (BRAUNSBERGER VII 576-77); Heywood to P. Canisius, 17 October 1580 (ibid. VII 578-80); Hoffaeus to Mannaerts, 24 October 1580 (ibid. VII 584-86); Felix Ninguarda (nuncio at Munich) to the Cardinal of Como, 2 December 1580 (DUHR, *Die deutschen Jesuiten* 232); and Bishop of Vercelli to P. Canisius, 26 January 1581 (BRAUNSBERGER VIII 3), where mention is made of Heywood's effort to enlist Charles Borromeo, probably through Owen Lewis, the Cardinal's vicar-general at Milan.

[15] Gregory XIII to Wilhelm V, 9 May 1581, in Augustin THEINER, *Annales Ecclesiastici* (Rome 1856) III 300. The story of Heywood's trip to Rome is in part told by Bernhard DUHR, *Noch einige Aktenstücke zum 5% Streite im 16. Jahrhundert*. Zeitschrift für katholische Theologie 29 (1905) 180-89.

England[16]. During the winter of 1575-76, in a memorandum addressed to Mercurian reviewing prospects for the conversion of England, William Allen himself adverts to the topic of English Jesuits, men especially well qualified for this project because of their reputation in England for learning. He goes on to list Heywood among some others[17]. After the start of the Jesuit mission, specific requests for Heywood were made by Edmund Campion, in a letter to the Pope, and repeatedly by Robert Persons in letters to Mercurian's successor, Claudio Aquaviva[18]. Accordingly, the Pope wrote to the Duke of Bavaria that Heywood was especially needed in England because of his great reputation there[19].

Evidently the matter had already been decided before this formal request was sent to the Duke, because by 6 May Heywood had left Rome for England via Munich[20]. In the company of William Holt, S.J., and another priest, William Lacey, he had traveled only as far as Loreto by 10 May[21]. Passing at least as far as Rheims with Holt and Lacey, Heywood subsequently disembarked with Holt at Newcastle in June. They were to find the affairs of the mission in terrifying flux. Close on their infiltration followed the capture of Campion in Berkshire, and Persons was being hunted for carefully. Holt and Heywood spent their first night back in England at an inn near the quay, Heywood using the alias «Thomas Perlin». From Newcastle they traveled directly toward London, meeting with Persons at Harrow by mid-July[22].

---

[16] John STRYPE, *The Life and Acts of Matthew Parker* (Oxford 1821) II 366. Ellis Heywood, Jasper's older brother, had been secretary to Reginald Pole in Italy and returned to England to be made prebend of Eccleshall on 22 June 1554, serving with fine prospects under the Cardinal Archbishop's relative, David Pole, vicar-general of the diocese of Lichfield. Ellis Heywood was not replaced in this prebendary until after he left the country for the Netherlands with his father in 1563. He joined Jasper at Dillingen in 1566, where he too entered the Society of Jesus. Afterwards he returned to Antwerp and died at Louvain in 1578. See *DNB* and Roger DEAKINS' introduction to his edition of Heywood's *Il Moro* (Cambridge, Mass. 1972) x-xiv. Ellis Heywood's position at Eccleshall is recorded in Thomas HARWOOD's *The History and Antiquities of the City of Lichfield* (Lichfield 1806) 191 227 228.

[17] CATHOLIC RECORD SOCIETY, *Publications* (= CRS) IX 66 68. The others were Ellis Heywood, Edmund Campion, and «the two brothers Rastell». Allen was evidently confused about this; only John Rastell has been identified. He died at Ingolstadt in 1577. Allen's mistake was repeated by Henry MORE, *Historia Missionis Anglicanae* (see note 1) 19, where he has somehow supplied the second brother's name – Edward. Henry Foley repeated the error and then corrected it, pointing out that Edward Rastell probably did not exist (*Records* IV 450; VII 638). As late as 1575-76 Robert Persons did not figure in Allen's thinking.

[18] The letter from Campion, not extant, is quoted in AGRICOLA, *Historia Provinciae Societatis Jesu Germaniae Superioris* (see note 9) I 244. Person's requests, also missing, are mentioned by Aquaviva to Allen, 28 May 1581 (CRS IX 78). Cf. Allen to Agazzari, 20 April 1581 (CRS LVIII 29), where he reports that Persons has been asking for «subjects for England who are eloquent in the Latin tongue and suitable for disputations».

[19] The Pope's very language about Heywood refers to *«eius auctoritatem, quae ibi non modica est, magno sibi usui futuram»;* see THEINER, *Annales Ecclesiastici* III 300. The letter is translated by FOLEY, *Records* I 389, who follows Henry More in dating it 27 May 1581 (MORE, *Historia Missionis Anglicanae* 13).

[20] DUHR, *Noch einige Aktenstücke* 188. Aquaviva for a long time remained uncertain whether Heywood had taken with him the brief containing his faculty for marital dispensations, a copy of which the general sent with his letter to Allen on 14 October 1581 (CRS IX 82; 85), when Heywood had been in England already three months.

[21] Lacey to Joseph Creswell, 10 May 1581. *Lives of the English Martyrs*, ed. J.H. POLLEN (London 1905) II 567-69.

[22] On the three priests' passing through Rheims, see *The First and Second Diaries of the English College, Douay* (= *Douay Diaries*) (London 1878) 292. On Holt and Heywood at Newcastle, see the examination of

This was evidently Heywood's first meeting with Persons, and years later he recalled it as the beginning of their differences. Conversing in Persons' room in Uxendon Hall, according to Heywood, Persons confided that he had put 100 pounds in the hands of Catherine Bellamy, to be used at Heywood's discretion for the work of the mission. At least this was Heywood's understanding, though subsequently he was unable to persuade Mrs. Bellamy to release the money without a secret sign she had been given by Persons. Heywood claimed he knew nothing about the secret sign and was never able to gain access to the money[23].

At the same time, Heywood recalled, in the course of further conversation with Persons in the garden at Uxendon, the matter of Heywood's missing faculty for marital dispensations was discussed (see n. 20 above). Some misunderstanding evidently arose, as Heywood came away with the impression that he had been given by Persons not only the faculty to dispense but also the power to confer that faculty on other priests. This conversation as well as the one about the 100 pounds later became subjects of dispute in letters between Heywood and Persons[24].

After their brief meeting with Persons, Heywood and Holt broke company, probably to visit their respective families and friends[25]. Soon afterwards Heywood traveled north into Staffordshire where he and Holt, together again, continued the work of the mission. Persons meanwhile hesitated, hiding south of London, and then seizing an opportunity after the middle of August to cross back to France, mainly to confer with Allen about the new problems confronting the mission[26]. But, as Heywood later complained, Persons never told his deputy where he was going. He merely wrote Heywood to exercise the office of superior for a while and dated his letter «from the North». Not until six months later did Heywood learn where Persons had actually gone. By then Persons had been, *in absentia*, added to the list of those convicted of treason in Campion's trial, and Heywood's temporary position as superior grew into a permanent office[27]. After twenty years

---

William Holt after his capture in March 1583, in Oxford, Bodleian Library (= Bodleian) *Tanner MS. 79* 187. Pollen's manuscript draft points out that Heywood and Holt probably met with Persons at Uxendon, the manor of the Bellamy family, at Harrow. Exact chronology of the meeting with Persons is unclear; but *Persons* wrote on 30 August that Heywood and Holt had arrived just after his last meeting with Campion – i.e. just after 11 July (CRS XXXIX 93). On the other hand, he recalled in his *Punti per la Missione d'Inghilterra* (1608) that the two additional Jesuits had arrived before the capture of Campion – i.e. before 17 July (CRS IV 20).

[23] Heywood's recollections of this meeting are part of a memorandum addressed to Aquaviva in 1590, detailing criticisms of Person's governance of the English mission from 1581 to 1585; see *Anglia 30 I* 119-120, apparently the same document referred to by Pollen in CRS II 177 and in his manuscript draft. I owe this reference to Fr. Edwards.

[24] *Anglia 30 I* 120. The correspondence between Persons and Heywood is apparently not extant.

[25] So Holt reported of himself at least (Bodleian *Tanner MS. 79* 187). Heywood may have visited his sister Elizabeth Syminges (the mother of John Donne) at this time.

[26] Persons to Aquaviva, 26 September/21 October 1581 (CRS XXXIX 96). High on Persons' list of things to discuss were arrangements to publish and disseminate his projected books of controversy and devotion (ibid.). This meeting had been anticipated by Allen since the spring; cf. Allen to Agazzari, 20 April 1581 (CRS LVIII 29).

[27] Persons recalled writing Heywood from France in his *Punti per la Missione* (CRS IV 30). Cf. his *A Storie of Domesticall Difficulties*, written in 1600 (CRS II 177), where he is less specific. Heywood's recollections are

in exile, within about two months of his return to England, Heywood found himself the leader of the Jesuit mission in the field.

In this capacity he took up Persons' earlier contact with Bernardino de Mendoza, the Spanish ambassador to London. The advent of Heywood had been mentioned by Persons to Mendoza, who was of the opinion that Heywood should take over the mission in England so that Persons, operating from France, could focus on the politically more opportune situation in Scotland[28]. On 20 October Mendoza wrote with admiration that Heywood had come many miles to London to discuss the apportioning of assignments among the Jesuits. Mendoza now came to agree with Heywood (in the belief that Persons would soon be back in England) that it should be Heywood for Scotland while Persons remained in England to supervise the basic work of the mission[29]. But as it turned out Persons did not return to England, and Holt was sent to Scotland instead of Heywood, who had fallen sick by December with the recurring gout or sciatica that had tormented him in Germany[30].

Yet already much had been accomplished by Heywood and Holt. Before Heywood's meeting with Mendoza, the two Jesuits in company with one «Doctor henshawe», a seminary priest (so it was reported to Secretary Walsingham over a year later), had spent three months in Staffordshire, and had converted 228 persons to the Catholic faith[31]. In Rouen, Persons had been informed of this and passed it on to Aquaviva, adding that Heywood had come to London afterwards bringing alms for the Catholics imprisoned in London jails; Persons had also learned that Heywood was in high favor with the principal men of Staffordshire[32]. Following his trip to London, Heywood returned briefly to the north with Holt before the latter left for Scotland. Then Heywood continued in spite of his illness to work well at various locations

---

again in *Anglia 30 I* 120. Pollen comments on this document in his manuscript draft, observing that Persons had hoped to be away only a short time, and that Heywood «was, to say the least, unusually suspicious and quick to take offence».

[28] Persons to Aquaviva, 26 September/21 October 1581 (CRS XXXIX 115).

[29] Mendoza to Philip II, 20 October 1581 (*Span. Cal. Eliz., 1580-86* 196-97). Pollen's manuscript draft suggests that the occasion of Heywood's visit to Mendoza was probably news from Scotland that King James might be inclined to Catholicism. Evidently Mendoza was accustomed to talking freely with Persons about affairs of state, but it is difficult to see how Heywood could converse intelligibly about Scotland while conforming to his instructions from Aquaviva, which are supposed to have lacked the crucial clause that had allowed Persons and Campion to engage in political conversation solely with «those who are signally trustworthy and have been tried for a long time, and then only for a grave cause». Heywood in contrast was not allowed to get into anything but the gain of souls--in this case presumably that of James VI; see CRS XXXIX 318 and n. 19 and also J. H. POLLEN, *The Politics of English Catholics in the Reign of Queen Elizabeth*. The Month 108 (1902) 293. On the likelihood that Heywood disobeyed his instructions, see below, pp. 37-41.

[30] Mendoza to Philip II, 11 December 1581 (*Span. Cal. Eliz. 1580-86* 236). See also Holt's examination (Bodleian *Tanner MS. 79* 187).

[31] London, Public Record Office (= P.R.O.) *SP12 155* 96. «Doctor henshawe» cannot be identified certainly, although he could perhaps have been Christopher Bagshawe, not yet a seminary priest but a Lichfield man and Oxford graduate who left for Rheims in the spring of 1582 and arrived 17 July; see Godfrey ANSTRUTHER, *The Seminary Priests* (Durham 1969) I 14.

[32] Persons to Aquaviva, 26 September/21 October 1581 (CRS XXXIX 98; 106). These principal men probably included Thomas Lord Paget, who had been placed in custody of the Dean of Windsor for fourteen weeks in 1580, on account of «perverting to popery» by his example (Victoria Country History *Staffordshire* III 99).

throughout the winter and well on into 1582[33]. After his gathering of alms for prisoners and his other work in Staffordshire, he promoted during the period of his mission an influx of young scholars from the universities to the seminary at Rheims[34]. Early in 1583, he passed letters in and out of the Tower of London where the priest, John Hart, who had been tried and sentenced to death with Campion, wrote to Heywood requesting to enter the Society of Jesus[35]. Heywood was in communication also with the two most prestigious prospective converts during the early years of the mission– Philip Howard, Earl of Arundel, and Henry Percy, Earl of Northumberland[36]. And Heywood wisely avoided entanglement with the threat to his credibility represented by the advent of Thomas Langdale, another English Jesuit who, on an apparent impulse while under orders to go from Naples to Rome, without permission boarded a ship for England. At his arrival he reported to the Privy Council, who promptly publicized him as a Jesuit defector. He wrote to Heywood, proposing some sort of a deal, but Heywood refused to lend him any legitimacy[37].

In spite of these successes, however, the combination of illness, heavy responsibilities, and isolation for a lengthening period gradually took its toll on Heywood. In 1582, he began to ask urgently in letters to Persons and Aquaviva for additional Jesuit missioners[38]. He was sent the Jesuit brother Ralph

---

[33] Persons to Aquaviva, 22 November 1581 (CRS XXXIX 117); same to same, 3 February 1582 (ibid. 125); Allen to Agazzari, 12 February 1582: *The Letters and Memorials of William Cardinal Allen (1532-94). (= Allen Letters,* London 1882) 115; Persons to Agazzari, 6 April 1582 (CRS XXXIX 142); Allen to Agazzari, 3 and 13 September 1582 (*Allen Letters* 160 163). In his *Punti per la Missione* PERSONS recalled the continuing success of the mission throughout 1582 and held that during this time Heywood was still very successful because of his reputation for learning: «many Catholics had recourse [to him], and some who were cool in heresy and some *politiques*» (CRS IV 54).

[34] FOLEY, *Records* I 392. Much of Heywood's success would naturally have been achieved at Oxford, where his reputation was probably strongest. He is said to have been associated closely during this period with Edward Stransham, a seminary priest whose work was mostly at Oxford between the summer of 1581 and the summer of 1583 (*Lives of the English Martyrs, Second Series,* ed. J. H. POLLEN [London 1914] 175). Cf. Barret to Agazzari, 11 August 1583 (CRS LVIII 54-55). Sir Henry Cobham relayed to Walsingham from Paris on 10 April 1582 the report that «Parsons the Jesuit» (probably Heywood is meant) «is to be found in the house of one Bacon, a victualler in Pannier Alley, near St. Nicholas Chambells in London; or else at Norrishe' *[sic]* house, a cook in Ex Lane. He resorts much to Randall and Morrish of Hart Hall in Oxford. Among these he may be found out» (*For. Cal. Eliz., January 1581-April 1582* 622).

[35] Allen to Agazzari, 2 March 1583 (*Allen Letters* 176). Allen enclosed Hart's letter and Heywood's reply, neither of which appears to be extant. Heywood had gone ahead and admitted Hart provisionally, as he did later for the seminary priest John Curry.

[36] FOLEY, *Records* I 392-93. These noblemen were, according to Persons (CRS IV 92), the *«magnos pisces»* referred to by William Allen's brother Gabriel, who had been with Heywood early in 1583. See Allen to Agazzari, 14 March 1583 (*Allen Letters* 182); cf. Heywood to Allen, 16 April 1583 (FOLEY, *Records* IV 679). Howard himself, interrogated on 24 December 1583, was asked: *«Did he ever speak with Heywood?* He never saw Heywood in his lief to his knowledge» (CRS XXI 47).

[37] PERSONS, *Punti per la Missione* (CRS IV 100-101) and Heywood to Allen, 16 April 1583 (Foley, *Records* IV 679-80). FOLEY'S translation is «He has never met me», but *«Coram me nunquam comparuit»* must describe merely their current relations, since Heywood and Langdale had been received into the Society at Rome on the same day, 21 May 1562; see Henry MORE'S *Historia Missionis Anglicanae,* translated by Fr. Francis Edwards, in *The Elizabethan Jesuits* (London 1981) 32. Heywood can also be placed at some period during his mission near Petersfield, Hampshire, at Mapledurham, a house owned by the Shelley family; see the examination of their servant, Edward Jones, in P.R.O. *SP12 190* 50.

[38] Heywood to Allen, 16 April 1583 (trans. in FOLEY, *Records* IV 678-80). Cf. PERSONS' *Punti per la Missione* (CRS IV 55).

Emerson, who had worked with Campion. But then Persons secretly went to Spain in June 1582, fell ill there, and did not return until May 1583. Frustrated and again unaware of Persons' whereabouts, Heywood wrote to him and then to Aquaviva; but these letters went unanswered. He could correspond only with Allen, who had repeatedly asked Heywood how many and which Jesuits would be desirable. For some reason, Heywood did not go into this matter with Allen, and the business dragged on into the spring of 1583[39].

Another subject of frustrating correspondence during Heywood's isolation in England had been the faculty for marital dispensations he and Persons first discussed in the garden at Uxendon. Some time after Persons' departure for France, he forwarded to Heywood in England Aquaviva's letter referring to an enclosed apostolic brief with new faculties. But the brief itself Heywood never saw. He wrote to Persons to inquire about it, but in Persons' replies Heywood felt he was being toyed with and put off[40]. In one letter from Persons, Heywood was told he had been given broad faculties to dispense. Subsequently these were called into question, and after a year and a half of uncertainty Heywood finally was told something contradictory in another letter from Persons[41]. Heywood's correspondence with Persons was, he felt, needlessly complicated by having on Persons' orders to be translated in and out of a cipher Heywood himself was never given. The translators were intermediaries Heywood resented – young laymen in Persons' confidence, such as William Tresham, and later George Birket, a secular priest. Finally Heywood resolved that, mistrusted by Persons as he felt, he would communicate directly with Aquaviva. He sent a letter with Thomas Fitzherbert to be forwarded from Paris to Rome, but Birket and Persons intercepted this letter, telling Fitzherbert that Heywood was not allowed to write directly to the General[42].

But even more damaging to Heywood than these domestical difficulties was the three-pronged campaign mounted by the English government to counter the apparently growing successes of the seminary priests and Jesuits. The most terrifying (though in the event probably the least productive) of the government measures were the show trials and executions of missionaries and their supporters[43]. There were also various statutes criminalizing Catholicism for the laity, both those of 1571 and the new law of 1581, selectively enforced during Heywood's tenure to impoverish some and to hold

---

[39] Heywood to Allen, 16 April 1583 (FOLEY, *Records* IV 678-80) and Allen to Agazzari, 29 March 1583 (*Allen Letters* 186).

[40] Heywood's memorandum to Aquaviva in 1590 recalled bitterly that in this matter Persons *«respondit blandissimis verbis sed lusit mecum»* (*Anglia 30 I* 120v).

[41] Ibid. 120-120v.

[42] Ibid. 120v-121. Fitzherbert, a Staffordshire man who may have assisted Heywood in that county, was one of those young laymen who along with George Gilbert supported Campion and Persons beginning in 1580. He was forced by the persecution to leave London for France with his wife in 1582 (FOLEY, *Records* II 210-211). Fitzherbert certainly never shared Heywood's distrust and resentment toward Persons.

[43] See Arnold O. MEYER, *England and the Catholic Church Under Queen Elizabeth* (New York 1967) 150-63; and Philip HUGHES, *The Reformation in England* (New York 1963) III 357.

the rest in terror[44]. In his 1590 memorandum to Aquaviva, Heywood specifically cited the troubles caused not only by this legislation but by proclamations and by such administrative measures as the oath of supremacy required of Catholic sympathizers among the students at Oxford and Cambridge, drying up the flow of recruits for the continental seminaries[45].

But what probably put the greatest pressure on Heywood and the other missioners was the propaganda war against them in which the government painted them as traitors, the cause of the persecution, and minions of a foreign political power. The convictions of Campion and others on a charge of having conspired at Rheims and Rome to assassinate the Queen were recognized widely and immediately among Catholics (and some Protestants) as judicial murders; but the government's publication of the priests' answers to six extra-judicial questions about their theological beliefs and their possible future actions in hypothetical situations, trumpeted and reiterated and exploited in proclamations, statute preambles, speeches, sermons, broadsides, and books, inevitably had that effect on public behavior which must proceed from official propaganda, especially when coupled with a determined censorship[46]. Inadequately equipped to deal with this onslaught of hostile ideas, Heywood began to find his activities hampered and circumscribed, even among Catholics and their sympathizers.

One important phase of the government's propaganda campaign is discussed by Henry More at some length. This was the effort to set the elderly Marian priests at loggerheads with the missionaries. Recognizing an incipient or potential conflict between these groups, the government sought to fan the flames by suggesting it would incline to tolerate the Marian priests while strongly discriminating against the priestly activities of the newcomers[47]. Evidence of an ongoing division between these groups is found in an undated letter from Heywood requesting action by the Holy See to settle various disputes in England caused by some of the Marian priests[48]. According to Heywood, the disputes between these old priests on the one hand and the seminaries and Jesuits on the other were comparable to the disputes over circumcision in the primitive church. First, the old priests were contending that Catholics might prudently and licitly frequent Protestant services if they retained a secret loyalty to the old faith (the same teaching as Langdale's). In addition these old priests, dispersed randomly throughout the kingdom,

---

[44] MEYER 165-75.

[45] *Anglia 30 I* 118v. Heywood blamed this development at the universities on the distribution there of one of Persons' pamphlets. See also WOOD's *History and Antiquities of Oxford* II 207-208, where the age of sixteen is said to have been fixed as the time required for swearing of the oath. Heywood claims that even twelve- and fourteen-year-olds were forced to swear.

[46] HUGHES III 358-61. The six questions were the so-called «bloody questions»; cf. MEYER 157-62.

[47] *The Elizabethan Jesuits* 66.

[48] *Anglia 9 II²* 55-56v. This letter seems to have been accompanied by Heywood's petition requesting specific additional faculties to deal with various matrimonial tangles and other pastoral difficulties (ibid. 58-59v). Perhaps these documents were what Heywood sent with Thomas Fitzherbert for forwarding from Paris to Rome. This reference I owe to Fr. Edwards.

were conferring the sacraments, including penance, helter-skelter without any direct jurisdiction from the Holy See. Heywood complained they impeded, contradicted, disparaged, condemned, and slandered the missionaries, in an apparent effort – partly successful – to persuade Catholics not to support the mission. The problem was complicated, Heywood continued, by the presence in England of one, last, imprisoned Catholic bishop (Thomas Watson, bishop of Lincoln), recognized by these old priests as in effect a primate of England, who they thought should be in charge of the whole English mission[49].

They had also raised other disputes concerning supposed policies of Cardinal Pole when he was papal legate; concerning the oath of supremacy required of all heirs by the government; and especially concerning the keeping of the old English fasts, far more numerous than those recognized by the Roman church after the Tridentine reform. This rigor of the old priests in curbing desires of the flesh through requiring observance of fasts was causing Catholics and priests intolerable difficulty in a time of persecution, and moreover was keeping many otherwise well-disposed schismatics from coming over to the Catholic faith. To all these disputes Heywood sought an end by means of papal pronouncements in an apostolic brief[50].

Apparently the pressure of these disputes grew so intolerable to Heywood that, without hearing from Rome, he went ahead with what has become known as the most damaging of his own acts during his time as superior: his calling of a meeting in East Anglia, on his own or (as Persons later maintained) at the urging of some seminary priests[51]. The results of this meeting included the beginning of what Persons called a «schisme»[52] – a potentially divisive dispute concerning the question whether the English customary fasts were obligatory for Catholics in England during a time of persecution. Originally the dispute had arisen between the Marian priests and the earliest seminaries, and had been quieted by the agreement reached in 1580 at a meeting of Persons and Campion with a number of concerned priests in Southwark. It was then agreed that local customs should prevail for the time being, and that priests should follow them, leaning toward observance of the old fasts where custom was unclear, in order to edify and avoid scandal. This agreement side-stepped the substantive questions whether old customs were obligatory during the persecution or if since the Council of Trent English Catholics ought rather to conform with the discipline of the Roman Church. It was Heywood's mistake less than three years later to try to decide these still smoldering issues in favor of the Roman usage. In this he was supported

---

[49] Ibid. 55-55v.

[50] Ibid. 55v-56.

[51] The question who was responsible for this meeting, along with many other matters relating to Heywood's conduct while in England, became a subject of controversy for Persons and his antagonists the Appellants between 1601 and 1603. See pp. 31-32 and nn. 109-111 below.

[52] *Storie of Domesticall Difficulties* (CRS II 177).

or urged on by some of the seminary priests who met with him «in forme of a Synod»[53].

Their meeting produced a bristling statement of eighteen «poyntes agreed upon from Fath. Heywood», most of which dealt with fasting and abstinence, and some of which clearly concern the danger of customary observance in the face of mounting repression[54]. Perhaps this was the heart of the matter for Heywood and/or some of his priests. But these points seem hedged around by others suggesting on the the one hand concern for order and discipline, and on the other hand reproof of excessive severity in the English customs[55]. By and large the points regarding fasting tend to relax the old customs and conform to the regulations of Trent, reducing the number of fast days and exempting various persons or situations or times of day. But these points of exemption are followed by disciplinary strictures unrelated to fasting, such as one point prohibiting acceptance of terms in bonded pledges then being offered Catholic prisoners for their freedom; another enjoining all priests to conform to the office and liturgy «commended to all the world» by the Council of Trent; a complaint that certain priests without «special jurisdiction» were hearing confessions irregularly; and a reiteration of the fundamental point of the whole English mission, that (in conformity with a decision of Trent) Catholics must not attend Protestant services[56]. These are from one standpoint rather incongruous, tacked onto the fasting points to lend an air of responsible prudence to what might have seemed careless disregard for tradition. On the whole, the statement seems aimed mainly against the foot-dragging Marian priests or others unsympathetic to the leadership of the missionaries.

If, as Persons says, Heywood's synod began a schism, it was a short-lived one that must have centered on Heywood himself more than on the rules for fasting. Audible in some of the eighteen points of the synod are tones of a self-assured righteousness reminiscent of Heywood's dealings in Germany: his admonition, for example, that priests without faculties (i.e., Marian priests) «examine better their authoritie» in matters of penance; his assertion that

> «Whether the old customes of England stand in force or noe, yet these poynts are declared by sufficient authoritie;»

---

[53] Ibid. The date of the synod is not clear, though it was certainly before May 1583. Probably it was also prior to Heywood's letter of 16 April, in which he tells Allen cryptically of his earlier letters to Aquaviva and Persons concerning «grave matters», perhaps the matters related in the letter and petition referred to in n. 48 above.

[54] «11. Upon all fastinge dayes any catholicke may give to his freind cominge to his house a supper, for the avoyding of any notable detriment. 12. The same is agreed upon for giving of fleshe, in like case, as long as things stand as they doe nowe. 13. That any catholicke man that hath in his houshold any servants of contrarie religion may give them suppers on fastinge dayes» (FOLEY, *Records* IV 681).

[55] Some of the points are weighted exquisitely to convey both attitudes: «That whitemeats are granted in Lent at the discretion of certayne confessors, as they shall see cause, exceptinge cheese because of the rennett» (ibid.).

[56] See points 14 through 17 (ibid.). The phrase «special jurisdiction» echoes the exclusive note heard in the earlier phrase «certayne confessors» (cf. n. 55 above).

and that

«if any man in any of all these poynts have any doubt of conscience, lett him knowe they bee all sett down by authoritie of them that may dispence in all customes or lawes to the contrarie...»[57].

These words suggest an attitude on Heywood's part that might well have provoked at the synod such an exchange as the one (described years later) between Heywood and the Marian priest Alban Dolman:

«At this assembly Maister *Dolman* being present required of Fa. *Haywood* to see his Commission; who being not able to shew him any, he the said Maister *Dolman* did inhibite him to proceede any further: and tolde him plainly that hee usurped upon the Bishop of *Lincolne* then being in prison, and that if he proceeded so to doe, he the said Maister *Dolman* in defence of the olde customes of the Church would resist him, *usque ad sanguinem*»[58].

Apparently Heywood's style and bearing in conducting the synod, as much as any of the points at issue, became matter of concern to a number of Jesuit and secular priests in England and abroad[59].

A convergence of all Heywood's problems can be seen in what Persons calls «an extraordinary mishap»[60] that occurred on a day early in May 1583, some time after the synod. Heywood was staying in London at the house of a prominent citizen, a conforming Catholic or «schismatic», whose wife maintained a Catholic household though he himself had sworn the oath of supremacy and attended Anglican services in order to safeguard their position. On one of the three days preceding Ascension Thursday (9 May 1583) – the so called Rogation days or gang–days, traditionally an occasion of processions and abstinence in England – Heywood's hostess had invited a number of other priests to dine with her husband and Heywood. Of these priests some were in favor of, some opposed to, Heywood's decisions at the synod. Accordingly the wife prepared two sets of meals, both fish and meat.

«The husband began to eat meat with Father Jasper and some other priests; the wife with the rest of the priests ate fish. On seeing this, the schismatical husband began to laugh, inquiring whence came this difference. Though Father Jasper stated his case very learnedly, he did not satisfy the schismatic, but rather alienated him in

---

[57] Ibid.

[58] Christopher Bagshawe, *A Sparing Discoverie of our English Jesuits* (1601) 47-48. Bagshawe, a bitter and emotionally charged enemy of the Jesuits and a lifelong rival of Persons, was not an eyewitness and was in any case capable of embroidering a tale; but he had at least some direct testimony from Dolman, who well may have remembered it this way. Cf. Dolman to Bagshawe, 16 January 1597 (CRS LI 208-11).

[59] *Punti per la Missione* (CRS 106). According to Persons, among those who expressed concern and called for Heywood's replacement were «the Fathers of the Society in England besides F. Heywood, and namely Father William Holt and the rest»; *Storie of Domesticall Difficulties* (CRS II 177). However, Holt was not in England in the spring of 1583, though he may have been informed in Scotland and protested Heywood's decisions from there. The other Jesuit fathers in England were James Bosgrave and John Hart in the Tower and Thomas Metham, imprisoned at Wisbeach Castle.

[60] *Punti per la Missione* (CRS II 107).

such sort that on going out the next day and finding that a fresh proclamation was published against priests and Jesuits, he took a copy and went to Father Jasper's room and showed it to him. Waiting until the father had read it, he asked if it concerned him. The father replied that it did, but that he considered himself safe in his house. The schismatic answered that he had given him no guarantee, and that he was not so pleased with his manner of proceeding as to imperil his life and property on his account».

At this point, the host informed Heywood that he was a prisoner, and nothing the Jesuit said could move him from this inhospitality. Finally the wife and some of the priests were able to negotiate a sort of ransom, according to which Heywood was to send a sum of money on the following night in exchange for his immediate freedom. After Heywood made his escape, a discussion about whether he ought to pay ransom produced yet another division of opinion among the priests[61].

Letters from Heywood, other priests, and some of the Catholic gentry now began to pile up on the continent. Heywood himself had sent a letter to Aquaviva with Fitzherbert and also a letter to Persons with the priest John Curry, to plead his side of the synod question. But Curry could do nothing in Person's absence. He merely entrusted Heywood's letter to Thomas Darbyshire at Paris[62]. When Persons finally returned from Spain late in May 1583, Allen met with him in Paris to talk things over. They decided that Persons would have to recall Heywood, but that first he ought to discuss the whole situation with Aquaviva and the Pope in Rome. Some replacement for Heywood was necessary, and William Weston was proposed. Curry, who while waiting for Persons had entered the Jesuit novitiate, was sent back to England with instructions to moderate Heywood's conflicts with other priests. Persons after some delay went to Rome in September and, pursuant to his report, Aquaviva recalled Heywood sometime before 10 October for a conference with Persons at Rouen[63]. By this time Heywood is said to have become sick and unnerved, a risk and a burden to the other priests of the mission. According to Allen he had taken to living by himself in common inns on account of the danger he posed to other Catholics[64].

---

[61] Ibid. 107-109. Who was Heywood's London hostess? Except Catherine Bellamy, whose husband was no schismatic, the only woman we can definitely connect him with during this period is his sister, Elizabeth Syminges, whose husband Dr. John Syminges had been thought a papist in the 1570s by the Anglican hierarchy (George CLARK, *A History of the Royal College of Physicians of London* [Oxford 1964] I 129-30). Somehow Syminges continued influential in the Royal College of Physicians though the worst of the persecution until his death in 1589 (Baird D. WHITLOCK, *John Syminges, a Poet's Stepfather*. Notes and Queries 200 [1954] 421-24). One of the children in this household was John Donne; cf. p. 26 and n. 89 below.

[62] Darbyshire had probably known Heywood at Dillingen, where he had been stationed for some years after entering the Society in 1563 (FOLEY, *Records* III 709-10). Heywood and Darbyshire were later together at Paris in 1585; see n. 101 below.

[63] *Punti per la Missione* (CRS IV 109-113). Cf. Heywood to Allen, 16 April 1583 (FOLEY, *Records* IV 678); Allen to Aquaviva, 6 August 1583 (CRS IX 101); and Aquaviva to Allen, 10 October 1583 (ibid. 93).

[64] Allen to Aquaviva, 6 August 1583 (ibid. 101). Cf. Barret to Agazzari, 11 August 1583 (CRS LVIII 56).

III

In December, Heywood embarked at Rye to cross the Channel in obedience to letters from Persons and Aquaviva. But as his ship approached Dieppe a sudden squall drove him back up the coast of England as far as Queenborough. Here the port officials interrogated him and brought him before Lord Cobham, Warden of the Cinque Ports. After again interrogating Heywood, Cobham sent him straight to the Privy Council, who interrogated him yet again and committed him to the Clink on 9 December[65].

The Clink was a relatively easy prison, and Heywood was able almost immediately to get a message through to Persons, explaining that though interrogated three times he had not yet been tortured[66]. It was probably while he was in the Clink that Heywood was sent to by the Earl of Leicester and asked to examine a tract justifying the Pope's bull authorizing the unsuccessful invasion of Ireland in 1579. This tract was curiously affixed with an insignia of the Society of Jesus. Heywood inspected the tract and decided it must be a forgery designed to cast odium on the Society[67]. After eight weeks in the Clink, on 5 February 1584 Heywood was indicted for treason in Westminster Hall along with fourteen seminary priests[68]. On the following day he was brought to the arraignment of five of these priests[69], though just why Heywood was present at this proceeding is not entirely clear. His own arraignment and trial would not come for another three months. At any rate, the five priests pleaded not guilty to the identical charge Campion and his companions had been tried on, and Heywood's presence must further have evoked memories of Campion. Heywood stood there, according to one eyewitness, dressed

«in Jesuit's weeds, so grave a man as ever I sett my eyes upon, he wore a coate of black very low and upon the same a cloke of black, downe almost to the grownde. He

---

[65] *Punti per la Missione* (CRS IV 113); Mendoza to the Prince of Parma, December 1583 (*For. Cal. Eliz. July 1583-July 1584* 652); and Clink certificate, 21 March 1584 (CRS II 232). Leo HICKS mistakenly states that Heywood was confined to the Tower in December 1583 (CRS XXXIX LXV).

[66] Persons to Aquaviva, 12 January 1584 (ibid. 190). Persons seems here to have expected the worst for Heywood. Heywood may also have written about this to Aquaviva and to Allen; cf. Allen to Aquaviva, 4 February 1584 (CRS LVIII 65). Mendoza wrote that Heywood was sent to the Clink only because the other London prisons were already too full of Catholics; Mendoza to the Prince of Parma, December 1583 (*For. Cal. Eliz. July 1583-July 1584* 652). The real reason Heywood was comparatively well-treated seems to have been the influence of a Privy Councillor, Ambrose Dudley, Earl of Warwick, who had known Heywood's father years before; cf. p. 25 and n. 80 below.

[67] *Anglia 30 I* 119. In 1590 Heywood recalled this in his memorandum to Aquaviva, adding that when he got to France he was told by Allen that someone indeed had made a serious mistake in this matter. Heywood notes that some people ascribed the tract to Persons. Possibly it was Thomas Pounde's.

[68] Heywood's indictment is inscribed on the Coram Rege roll for Hilary term, 26 Elizabeth (P.R.O. *KB27* 1288).

[69] Thomas Screven to the Earl of Rutland, 6 February 1584 H.M.C., *The Manuscripts of his Grace the Duke of Rutland* (London 1888) I 161. Screven thought that Heywood and the five were all being «indicted»; but the five priests – James Fenn, George Haydock, Thomas Hemerford, John Mundyn and John Nutter – had already been indicted along with nine others and Heywood on the previous day. The indictments of the seminary priests on February 5 are summarized by J.H. POLLEN in CRS V 51-55.

had in his hand a black staff and upon his head a velvet coyfe and there upon a broade seemly black felt»[70].

As the arraignment proceeded, Heywood was suddenly ducked out of the courtroom and taken to a nearby house where he was kept for the balance of the trial[71]. Following their arraignment, the five priests were found guilty by a jury and sentenced to death. On 8 February, Heywood joined them in the Tower, an ominous change of imprisonment[72].

Evidently it had been between 6 and 8 February, in the lock-up nearby the Westminster court, that Heywood was brought, still elegantly clothed in his priestly ensemble, before an assemblage of Privy Councillors and Anglican ministers gathered together for a sort of disputation, like the one Campion had been brought to from his cell in the Tower in the fall of 1581. Heywood was asked the bloody questions on this occasion. Sir Francis Walsingham asked whether the Queen was not rightly called head of the church in England, and Heywood replied that only the Pope could hold that title[73]. Asked about the validity of the bull of excommunication, Heywood answered that, though the question was merely a death-trap and not worthy of direct reply, he could show what theologians of former times had answered in like cases. He was by turns threatened and enticed in the effort to shake him from orthodoxy. At one point he was actually offered a bishopric in England if he would yield slightly. Following this disputation, as Heywood was to be committed to the Tower, he was taken to view the rack, where the rackmaster Thomas Norton questioned him threateningly about his associates in England. Heywood supplied no information but expressed his expectation of and resignation to torture[74].

On 12 February, the five priests were drawn to Tyburn and executed, while Heywood remained in the Tower. Meanwhile, the rumor circulated in England that Heywood probably would receive favor because he «reformeth hymselfe in some things»[75]. Quite another note is sounded in the letters of the exiles, who at this point assumed Heywood too had been sentenced to death

---

[70] Ibid. 60. Like Screven this anonymous eye-witness thought that all six priests were being «indicted», even though he records in this same place their pleas of not guilty, which show that the proceeding was an arraignment and that they must previously have been indicted.

[71] This may have been the Gatehouse in Westminster, where Heywood was apparently held for two days. The incident is described by Edward RISHTON in his continuation of SANDERS' *Anglican Schism* 318-19. Rishton reasons that the government sought by this «old and really satanic trick» to create suspicion and apprehension in the minds of Catholics. It was to be spread abroad that, according to the lieutenant of the Tower, Heywood was going to conform in some things. Cf. p. 24 and n. 75 below.

[72] The certificate and Tower bill indicating Heywood's transfer from the Clink are in CRS II 232 and III 17 respectively.

[73] «When Walsingham ordered him to prove it and he did so, and Walsingham little perceived the force of his arguments: 'I should wish', said Jasper, 'that some of your theologians were present, for then you would indeed understand that I affirm nothing for which I am not able to offer sufficient proof against them'» (Allen to Agazzari, 6 March 1584, CRS LVIII 77-78).

[74] Ibid. The story of the proffered bishopric was told to Edward RISHTON by Heywood himself (*Anglican Schism* 319).

[75] Sir Christopher Wray to the Earl of Rutland, 15 February 1584 (H.M.C. *Rutland* I 161).

and would be punished as severely as the others[76]. In early March an important letter from Tournay states the news that Heywood had been frequently racked in the Tower, but had revealed nothing[77].

On 6 May Heywood was tried at Westminster Hall, but for some reason judgment was never passed on his case. Instead, after the trial began it was suspended *sine die*[78]. By this time, considerable anxiety had already developed, among the exiles and especially at Rome, that Heywood might not withstand the pressure he was under, might actually be compromising the mission. Persons attributed this anxiety to false rumors that Heywood had conformed[79]; and the manner of his interrupted trial, when it became known, must have deepened concern about Heywood's steadfastness. News of this development had probably reached Persons by 11 June, when John Smith, a Marian priest and associate of Heywood's in England, had passed through Paris on his way to Rheims. Smith assured Persons that Heywood was standing firm in spite of all appearances and that whatever favors he enjoyed more than other priests were not a *quid pro quo* but a result of the close relationship that long ago had existed between his father, John Heywood, and the Earl of Warwick, Leicester's brother[80].

---

[76] Barret to Agazzari, 21 February 1584 (CRS LVIII 69); same to same, 7 March 1584 (ibid. 83-84); Allen to Agazzari, March 1584 (*Allen Letters* 453); and Barret to Agazzari, 6 April 1584 (CRS LVIII 91). On 4 March, Otto Pigenat had written Aquaviva from France that Heywood could expect a death sentence and was favorably disposed toward the prospect of martyrdom (ARSI *Gallia 91* 88). A curious document among the State Papers for 1581 relates news of the torture of several priests in the Tower and continues: «As for the others, all of them, together with your Superior, were thrust into certain obscure and dark corners, deprived of hope and assistance, without beds or other necessaries of any kind. ... The greater portion of them from this time are confined separately in squalid and dismal cells, where they are not allowed at any time to see anyone, much less to speak with a friend» (translated in FOLEY, *Records* II 161, the document itself is P.R.O. *SP12 149* 61). No one who could have been described as a Superior is known to have been confined to the Tower until Heywood was transferred there in February 1584. The treatment described corresponds to what we know from other sources about Heywood's treatment through the summer of 1584.

[77] This letter, written on 8 March, is anonymous and unaddressed, but Hicks assigns it to Persons because of its contents and the fact that Persons was at Tournay from December 1583 to May 1584 (CRS XXXIX 199). It is the only evidence that Heywood was tortured, and it also contains important suggestions about the political side of his mission. Cf. pp. 37-41 below.

[78] CRS IV 113 and LVIII 80. Heywood evidently remained in this state of limbo, indicted but never actually convicted, until he died.

[79] Persons to Aquaviva, 11 June 1584 (CRS XXXIX 204). Cf. Aquaviva to Persons, 15 July 1584 (ibid. 201-202, n. 4).

[80] Persons to Aquaviva, 10 July 1584 (*FG 651* n.f.). I owe this reference to Fr. Edwards. John Smith arrived at Rheims on 14 June (*Douay Diaries* 201); cf. Allen to Aquaviva, 1 [15] June 1584 (CRS LVIII 101; here as elsewhere Allen often seems to have dated letters old-style, even though in exile). According to Anthony à WOOD, *Athenae Oxoniensis* I 252, the Earl of Warwick contacted Heywood while he was imprisoned (probably during the initial period in the Clink) and asked what he needed. Heywood replied with great integrity in the manner of his father's epigrams. Wood cites the evidence of a later epigrammatist, John Harrington, who incorporated in a poem of his own two of Heywood's verses on this occasion: Young *Haywoods* answere to my Lord of Warwicke.

One neere of kinne to Heywood by his birth,
And no lesse neere in name, and most in mirth,
Was once for his Religions sake committed,
Whose case a Noble Peere so greatly pittied:
He sent to know what things with him were scant,
And offered frankly to supply his want,
Thankes to that Lord, said he, that wills me good,
For I want all things saving hay and wood.

(*The Letters and Epigrams of Sir John Harrington*, ed. N.E. MCCLURE [Philadelphia 1930] 230).

Heywood remained in the Tower through the summer and fall of 1584, evidently kept for most of the time in virtual isolation. John Hart, who wrote a diary in the Tower during this period, made no mention of Heywood's arrival in February and may not even have learned of his presence until much later[81]. Late in the summer of 1584 Persons reported that after the executions of the five priests in February, security in the London prisons had been tightened, priests had been more rigorously segregated, and they had been allowed no visitors[82]. In October Persons wrote that Heywood in particular was in stricter durance than ever and that he would likely soon be executed. Certainly, Persons avowed, the rumors about him were false[83].

In September Heywood's replacement, William Weston, had arrived in London. In order to get in touch with Heywood, Weston looked up his sister, Elizabeth Syminges, who at length had been allowed to visit her sick brother on account of his physical deterioration in the Tower. Weston gave her letters for Heywood, and she was able to bring him answering letters[84]. But by late November it became clear in connection with preparations for a new Parliament that some priests, Heywood among them, were going to be deported[85]. Weston now felt some urgency to talk with Heywood before his departure. He contrived with Elizabeth Syminges to enter the Tower in her company and was actually able to confer with Heywood for most of a day. One thing he learned was that Heywood had again been in touch with the Earl of Northumberland, then recently imprisoned in the Tower[86]. Among other, unspecified things Weston discussed with Heywood may have been what to do about the proposed new legislation[87]. One plan evidently under some discussion at this time was a petition to be addressed to the Queen by a group of Catholic gentry, led by Lord William Vaux and Sir Thomas Tresham[88]. It is fairly certain that, whether with Weston or on another occa-

---

[81] The first mention of Heywood in Hart's diary is at the end of their time in the Tower. The diary was appended to an edition of Sanders' *De Schismate Anglicano* published at Rome in 1585; translated excerpts in M.A. TIERNEY, *Dodd's Church History of England* (London 1839-42) III 148-58.

[82] Persons to Ribadeneira, 10 September 1584 (CRS XXXIX 237). This was an effort by the government to stop the celebrating of masses in the prisons.

[83] Persons to Aquaviva, 14 October 1584 (ibid. 254).

[84] See WESTON'S *An Autobiography from the Jesuit Underground* 10. From these exchanges may have come Persons' news that Heywood was «giving offence to no one, as far as we are aware» (Persons to Aquaviva, 12 November 1584, CRS XXXIX 258). Compared to Persons' relatively confident tone of October (cf. n. 83 above), we may hear a change in these words, perhaps based on specifics he had heard about Heywood from Weston. Cf. also Allen to Agazzari, 14 January 1585 (CRS LVIII 121).

[85] The bill which later became the Act against Jesuits and Seminary Priests (27 Eliz. c. 2) was introduced in the House of Commons on 23 November and had passed its third reading by 19 December. See Sir John NEALE'S *Elizabeth I and Her Parliaments, 1584-1601* (London 1957) 53-54. Jesuits and seminary priests found in England forty days after final passage of this bill would be deemed traitors. The severity of the legislation was supposed to be mitigated by the symbolic deportation of large numbers of priests just prior to the bill's passing.

[86] WESTON 11. Northumberland had told Heywood about Weston's arrival in England and that it was well known to the Privy Council. This came as a disappointment to Weston.

[87] Weston or someone else seems to have informed Persons of what was in the wind long before the conference in the Tower and even before the bill was introduced in Parliament; cf. Persons to Aquaviva, [15] 25 November 1584 (CRS XXXIX 262).

[88] Such a petition ultimately was presented to the Queen at the request of Tresham by Richard Shelley in

sion, Heywood himself was party to «a consultation of *Iesuits* in the *Tower*» witnessed by his nephew John Donne, and at least in part devoted to discussing how to word the petition for toleration[89].

Heywood was «dismissed» from the Tower according to the Tower bill for Christmas 1584, though he was not then actually released. Four weeks later, however, he and twenty others from various prisons were made to embark at Tower Wharf on a ship bound for France[90]. As a spokesman for the whole group, Heywood on the wharf made a speech to the effect that their deportation was illegal, some of them never even having been tried for any crime. He refused to leave his country, saying that he and his companions would rather die on the spot. Then the priests demanded to be shown the commission for their deportation, but they were ignored and forced instead to board the ship, which set sail on 21 January[91].

On the second day out of London, Heywood and the others again insisted that they be allowed to read the commission, and this time it was shown to them. It charged them with treason and specified that they were never to return to England unless expressly licensed to do so by the government. Having read this, Heywood made another speech in which he demanded that they be tried in a court of law, and if then convicted that they be put to death (though truly innocent) rather than be deported for crimes they had never committed, never been prosecuted for, or never even been formally charged with[92]. But in disregard of Heywood the shipmasters landed the

---

early March 1585, asking her not to prosecute Catholics for recusancy; to take pity on their sufferings under existing laws; and above all to stop passage of the new bill. The text of Shelley's petition was printed in Richard BROUGHTON'S *English Protestants Plea, and Petition, for English Priests and Papists* (St. Omers 1621) 34-35. Cf. Roger B. MANNING, *Richard Shelley of Warminghurst and the English Catholic Petition for Toleration of 1585*. Recusant History 6 (1962) 265-74. Under interrogation Shelley testified that the petition had been drawn up by a number of gentlemen including Vaux and Tresham (ibid. 270). Richard Broughton on the other hand wrote that the petition was «penned by the reverend Priests in that time, and by their assent presented to Queene Elizabeth» (*English Protestants Plea* 45).

[89] DONNE'S recollection of this meeting, held when he was only twelve years old, was published in his *Pseudo-Martyr* (London 1610) 46: «at a consultation of *Iesuits* in the *Tower* in the late Queenes time, I saw it resolved, that in a Petition to bee exhibited to her, shee might not be stiled *Sacred*». Donne was the son of Elizabeth Syminges by a previous marriage, and he evidently had accompanied her on a visit to his uncle (possibly at Christmas 1584) during the easing of Heywood's durance prior to his deportation. James Bosgrave and John Hart were also present in the Tower at this time, and were also slated for deportation, so the consultation need not have been at the time of Weston's visit. On the other hand, who but Weston would have been most concerned in the matter?

[90] The commission ordering their deportation is in CRS LX 19-23. Four of the twenty-one had been convicted of treason at various trials and been sentenced to death (one of these, Henry Orton, was not a priest, but he was deported anyway). Ten others, among them Heywood, had been indicted for treason but never actually tried and sentenced. Finally, seven of the deportees were listed in the commission as suspects merely. One of these, John Colleton, had actually been acquitted at his trial, but he was deported anyway.

[91] The ship was the «Marie Martin» of Colchester, captain Mathew Strut. William Bolles, a yeoman usher of the Queen, and Anthony Hall, a London skinner, had been commissioned by the Privy Council to hire Strut and his ship (Gabriel HOLINSHED, *Chronicles of England* [London 1807-1808] 556).

[92] Edward RISHTON was among those deported and included this account of the embarkation and voyage in his continuation of Sanders' *Anglican Schism* 326-30. Cf. Allen to the Cardinal of Como, 20 February 1585 (CRS LVIII 132-33). The deportees were allowed to bring food for the voyage and sixteen crowns apiece out of the country, according to Mendoza's letter to King Philip II, 22 February 1585 (*Span. Cal. Eliz. 1580-86* 531).

twenty-one deportees at Abbeville in Normandy (where it was 12 February 1585) and forced them all to sign a sort of release stating that they had been well-treated[93].

From Abbeville, the three Jesuits among the priests – James Bosgrave, John Hart, and Heywood – appear to have gone to Rouen to meet with Persons[94]. Thence they all set out for Paris, where they joined the other deportees, and where Heywood especially was greeted with great cordiality by Mendoza, who had been expelled from England early in 1584 but was by now holding the Spanish embassy to France[95]. They arrived at Rheims during the first week of March, traveling separately, Heywood in a group apart from Persons and Hart[96]. Allen welcomed the deportees at Rheims not only because they had nowhere else to go but because he needed to confer with them and with Persons about their future assignments and the future of the mission now that the English government had taken this new tack of deporting priests. Because Allen's meager resources were strained by the sudden influx, he wrote to Rome asking whether the new arrivals should be sent back to England as they wished, or whether others could be sent in their place, thus to ease the strain on Rheims[97].

In a few days, Allen himself was brought to the conclusion, which he wrote to Aquaviva, that Heywood for one had better not go back to England whatever his desires were. He was out of step with Persons and quite out of control, operating according to rules and ideas of his own[98]. In the course of their conferences with Persons, some conflict crystallized over the question of Heywood's reassignment; and while Hart's case evidently was quickly resolved between him and Persons, recourse was had to Rome for a decision by Aquaviva on Heywood's future[99]. In another letter about Heywood, Allen

---

[93]The voyage had encountered contrary winds and pirates before putting in near Boulogne, where the exiles, some on horse, some on foot, were conducted to Abbeville. Cf. Captain Strut's certificate and that signed by the deportees, printed in HOLINSHED, *Chronicles* IV 556-57.

[94] On the day they landed, Persons learned immediately about their deportation and must have arranged for them to come to him, since he expected them to be at Rouen in two or three days; see Persons to Aquaviva, 12 February 1585 (*FG 651* n.f.). I owe this reference to Fr. Edwards, though the letter is briefly mentioned in CRS LVIII 139, n. 5. According to RISHTON the priests at first «departed for different towns in France, each one according to his means. At last we all came to Rheims, finding our brethren or our superiors in great distress about us in every place to which we came» (*Anglican Schism* 330).

[95] Mendoza to King Philip II, 4 March 1585 (*Span. Cal. Eliz. 1580-86* 533). Mendoza states that all the deportees had been «regaled» with him in Paris, and he adds that they had arrived with four others he does not name, one of whom presumably was Persons. On Persons' strained relations with Mendoza by this time see CRS XXXIX LXI-LXII.

[96] Allen to Agazzari, 22 March 1585 (CRS LVIII 144-45). First to arrive were seven seminary priests on 2 or 3 March; cf. Allen to the Cardinal of Como, 20 February [2 March] 1585 (ibid. 133); and the entry for 3 March in *Douay Diaries* 204. Dates of arrival at Rheims for the balance of the seminary priests are unknown, but Heywood came shortly after the first seven, and finally Persons and Hart. Bosgrave evidently remained in France for a few months, and then headed back to Poland, his residence before he had returned to England primarily for reasons of health. He was still at St. Omers in July (Persons to Agazzari, 25 July 1585 [CRS XXXIX 272]).

[97] Allen to the Cardinal of Como, 20 February [2 March] 1585 (CRS LVIII 133), enclosed with Allen to Agazzari 28 February [9 March] 1585 (ibid. 137-38).

[98] Allen to Aquaviva, 8 [18] March 1585 (ibid. 142).

[99] Allen to Aquaviva, 18 [28] March 1585 (ibid. 143). In this second letter to Aquaviva about Heywood,

again warned Aquaviva: «He is a good man, but not altogether suitable for work connected with the English mission»[100].

But Aquaviva, on the basis of earlier letters from Allen and Persons, had already made his decision. Heywood was to be summoned to Rome and then sent to some other place. Aquaviva agreed with Allen that unanimity of goals and methods was indispensable to the mission in order to avoid scandal, delay, and general inconvenience to all concerned. To this end he wrote not only to Allen but to Persons and Heywood himself, asking that he obey the summons to Rome as soon as possible[101]. By July Heywood was in Rome, having been accompanied there by James Hill, a gentleman of Bath who evidently had been close to Heywood in England[102].

From Rome Heywood was sent later in 1585 to the Jesuit college at Dole in Franche-Comté, where he began again to suffer from devilish visitations. After four troubled years, he was returned to Rome and then sent to Naples[103]. It was from Naples that Heywood wrote to Aquaviva in 1590, detailing his criticisms of Persons' governance of the English mission from 1581 to 1585. This document lists a variety of points in addition to those already mentioned. As we have seen, Heywood regarded Persons' behavior at their first meeting, his sudden departure for France, and their subsequent correspondence all as evidence of mistrustfulness and duplicity on the part of Persons. He also faulted Persons' judgment in other matters, including his admission to the Society of certain zealous Catholic prisoners who subsequently issued ill-advised treatises on theology; and his acceptance of George Gilbert's estate for the Society's use. These things had resulted in harm to the mission in Heywood's view[104]. Heywood also blamed Persons for the plight of Ralph Emerson, caught in September 1584 as he was bringing into England a consignment of Catholic books that included copies of the notorious satire *Leicester's Commonwealth*[105]. In general Heywood had harsh words for Persons' propagandistic and literary activities. He cited Mendoza's com-

---

Allen remarks with some asperity that the Jesuit «has made it his convenience» to await the general's decision at Rheims (ibid.). Possibly Allen felt Heywood ought to have stuck with Persons, who had interrupted their conference briefly for other business (maybe transferring Hart to the Jesuit college at Verdun). Persons had left on this errand by 20 March (Barret to Agazzari, 20 March 1585 [ibid.]) but was back to Rheims by 2 April (Allen to Agazzari, 3 [13] April 1585 [ibid. 147]).

[100] Allen to Aquaviva, 4 [14] April 1585 (ibid. 148).

[101] Aquaviva to Allen, 9 April 1585 (CRS IX 97-99). Heywood had already gone as far as Paris by this time, for he was with Thomas Darbyshire giving advice to a seminary priest, one Thomas Simpson, prior to the latter's departure for England on 9 April. Captured soon after his arrival, Simpson testified that Heywood had advised him «concerning my packet of bokes sending after me» (P.R.O. *SP12 178* 57 VIII).

[102] Allen to Aquaviva, 3 July 1585 (CRS LVIII 164-65). In a letter to Walsingham in August 1584, Hill had made reference to a house in Smithfield where he had been «acquainted with... one Corrie that was but yong» (CRS XXI 94). This refers to the period when Heywood was still at large and working with John Curry; the house mentioned may have been that of John and Elizabeth Syminges in the parish of St. Bartholomew the Less.

[103] MORE, *Historia Missionis Anglicanae* 134. According to More, Heywood at Dôle saw the devil as a black cat and was also bothered by witches.

[104] *Anglia 30 I* 119-119v. Probably Thomas Pounde is meant by the reference to overly zealous writers, though Pounde had actually been admitted to the Society before Persons' arrival in England.

[105] Ibid. 119.

plaint at Paris in 1585 that Persons' indiscreet publications had destroyed prospects for Spanish diplomacy on behalf of the English Catholics. And Heywood himself blamed Persons' writings for the administrative and legislative measures taken against Catholics by the government from 1581 to 1585[106]. Most dangerous of all Persons' mistakes, Heywood claimed, was his involvement with George Gifford in a plot to assassinate Queen Elizabeth[107].

Aquaviva apparently did not take Heywood's criticisms seriously, though they were repeatedly addressed to him. Seeing he was ignored, Heywood appealed to an old friend of his, and an old enemy of Allen and Persons, Owen Lewis, now Bishop of Cassano, who he thought could put him in touch with the Pope. He forwarded to the bishop copies of his correspondence with Aquaviva and he suggested that the whole affair be communicated to the Pope, who might then wish to hear from him personally in Rome. Told of Heywood's concern, the Pope sent the nuncio at Naples to check things out; but after several hours of conversation, the nuncio broke off their interview. In Rome the Pope was persuaded that Heywood was crazy and ought to stop his appeals. Feeling that he had somehow been stifled by powerful members of his own order, Heywood resigned himself to the defeat and lived out his life at Naples, dying finally on 9 January 1598, still tormented by the devil but steadfast[108].

Three or four years after Heywood's death, his name began to come up as a counter in the pamphlet war that erupted between Robert Persons and the Appellant priests dismayed about the terms of George Blackwell's appointment as Archpriest in England. Several sorts of accusations against Heywood were made by the Appellants, some accurate in part or wholly, others unsubstantiated by present evidence. In general, they depicted Heywood as ambitious, overweening, and bitterly opposed to Persons[109]. For his part, Persons answered that there was no disagreement between himself and Heywood, except on the single question of the decisions made at Heywood's synod, which Persons insisted were not entirely Heywood's responsibility in any case. Persons did not bother to deny most of the Appellants' specific allegations, but he branded as «false and malitious» their general characteriza-

---

[106] Ibid. 118-119.

[107] Ibid. 119. Fr. Edwards observes, «this example of one Jesuit retailing a story of this kind against another seems to be unique, at all events for this time and national context. There is no corroboration of the story by any trustworthy witness that has so far come light, nor would we expect it» (*The Elizabethan Jesuits* 376-77).

[108] On Heywood's contacting Owen Lewis see Rodolpho HOSPINIANO, *Historia Jesuiticae* (Zürich 1619) 256-57. Hospiniano mentions also Heywood's employment of Joseph de Costa, a Spanish Jesuit, and of the Duke of Sessa, Spanish ambassador to Rome, in the effort to call his complaints to the Pope's attention. On Heywood's death see MORE, *Historia Missionis Anglicanae* 134.

[109] John MUSH, *Declaratio Motuum ac Turbationum* (1601) 8-9 and 58. ANON., *The Copies of Certaine Discourses* (1601) 110. Thomas BLUET, *Important Considerations, Which Ought to Move All True and Sound Catholikes* (1601) 19-20 and 28. Christopher BAGSHAWE, *A Sparing Discoverie of our English Jesuits* (1601) 26; 46-49. John MUSH, *A Dialogue Betwixt a Secular Priest and a Lay Gentleman* (1601) 40; 96; 104. William WATSON, *A Decacordon of Ten Quodlibeticall Questions* (1602) 2 67 89 188 236 330. Anthony COPLEY, *An Answere to a Letter of a Jesuited Gentleman* (1601) 37 107.

tion of Heywood as ambitious and overweening[110]. Following Persons' partial defense of Heywood in 1603, there came another round of Appellant accusations, repeating the earlier charges, asserting that Persons had not really answered them, and adding a few more barbs aimed at Heywood and the Jesuits[111]. Persons did not condescend to reenter the dispute, and Heywood's role in the English mission was laid to rest.

IV

Among several problems posed by what we know about Heywood's English mission, perhaps the central one is to define precisely his differences with his superiors. What were Heywood's goals and methods, and how did they vary from the goals and methods favored by Persons, Aquaviva, and Allen? In August 1581 Persons described the methods of the Jesuits in these terms:

«They preach nearly every day, first thing in the morning; then they write; after dinner they usually change their quarters, meditating on what they are to preach next day, as they ride along; after supper they hear confessions or settle cases of conscience, as they call them»[112].

He had earlier given a somewhat more detailed job description during his own first month on the mission:

«After divine service has been performed and sermons preached – I am compelled to preach twice on the same day sometimes – I struggle with almost unending business. This consists mainly in solving cases of conscience which occur, in directing other priests to suitable places and occupations, in reconciling schismatics to the church, in writing letters to those who are tempted at times in the course of the persecution, in trying to arrange temporal aid for the support of those who are in prison and in want...»[113].

---

[110] Robert Persons, *A Briefe Apologie or Defence of the Catholike Ecclesiastical Hierarchie* (1601) fols. + + 3 164 197v. *A Manifestation of the Great Folly and Bad Spirit of certayne in England calling themselves secular priests* (1602) 38 94. It should be understood that most of Persons' attention in these books – and the overwhelming matter of the Appellants' books he answered – dealt with subjects unrelated to Heywood, and therefore it is not especially significant that Persons did not fully answer each detail of the attack on his deputy.

[111] Humphrey Ely, *Certaine Briefe Notes upon a Briefe Apologie* (1603) 30-33. Robert Charnocke, *A Reply to a Notorious Libell* (1603) 23-24 301 309. William Clarke, *A Replie unto a Certaine Libell* (1603) 14 17 22v 57v-58 93-94v. Among the Appellants' accusations some are either wholly or partly corroborated by other evidence: that Heywood called a synod at which he abrogated some customary English fasts; that he behaved like a papal legate; that he received special treatment while in prison; that he tried to prevent publication or distribution of Allen's *A Briefe Historie of the Glorious Martyrdoms of XII Reverend Priests;* that he spent lavishly, rode in a coach, dressed like a nobleman, had many in train, etc.; that he was involved in political affairs; and that he challenged Persons' superiority. Charges for which no non-Appellant evidence has been found included that he collaborated with the English government; that he caused a worsening of persecution in East Anglia after the synod; that he forbade secular priests to preach; and that he went to Scotland to meddle in politics.

[112] Persons to Agazzari, August 1581 (CRS XXXIX 83).

[113] Persons to Agazzari, 17 November 1580 (ibid. 61).

Probably all of these kinds of activity had devolved on Heywood by late August 1581, and there is much evidence to suggest that he carried them out to the general satisfaction for most of his time as deputy superior. Only in the summer of 1583 do we begin to hear criticism of Heywood's conduct of affairs, and then it is his illness more than anything that is blamed for his shortcomings[114]. Heywood's mental and physical health had been a recurrent concern ever since his early days in the Society. They had led Paul Hoffaeus to the view that in the 5%-loan controversy Heywood's conduct was hysterical. None of his English Catholic colleagues ever went this far in criticism of his work, and all seem to have been unaware of his earlier troubles in Germany[115].

On the other hand, Heywood's health was not alone in causing unease among some of the exiles and missionaries. Definite differences of policy soon became clear in relation to the campaign of controversy Persons and Campion had initiated in the early days of the mission. As Pollen observes,

> «If there had been a prospect of the immediate or rapid conversion of the country, there would perhaps never have been any reason to modify that pioneer policy. But at the end of a very short time it was clear that no such change was at hand, and Heywood rightly perceived that the provisional measures of his predecessors must give place to methods better adapted to the persecution of the Catholic remnant in the midst of overwhelming forces of the enemy. In this the utmost possible seclusion, or at most the demonstration of inoffensiveness, was the true policy, and this Heywood initiated of set purpose, and at the cost of some loss of favour with men like Pounde, whose zeal hardly knew a limit. He also set his face against controversial works likely to annoy the enemy, again a somewhat unwelcome step, and all the more unpalatable because it had no appreciable effect in mitigating the frenzy of the persecutors. Heywood has not, I think, received the praise that is his due for his prudence...»[116].

It seems clear that Heywood's differences with Persons and personal suspicions of him were accentuated and shaped most by the changing situation brought to bear on him in isolation amidst the escalating persecution.

Unfortunately the state of the evidence does not permit clear answers to many of our questions. Letters of crucial importance are missing or, perhaps, remain undiscovered in Roman and other archives; and some of the details of

---

[114] See p. 21 and n. 64 above.

[115] The idea that Heywood's complaints were a result of his mental illness he himself mentioned scornfully in a letter to Owen Lewis (quoted by HOSPINIANO, *Historia Jesuiticae* 256). But Hoffaeus had questioned Heywood's mental stability as early as 1573 (see DUHR I 718). As we have seen, Hoffaeus became convinced by 1580 that Heywood was insane (see above, p. 7 and n. 14). See also Hoffaeus' letters to Mannaerts on 17 November 1580 (ibid. I 725) and especially 4 December 1580, quoted in DUHR, *Die Deutschen Jesuiten* 230: «I believe his brain is touched, considering that for three years he was plagued every night by the devil so that he could sleep only during the day. This ordeal has disordered his mind, which was already disposed to madness. Even before his persecution he was preoccupied with the imminent decline of the Society because of its teachings». Duhr accepted the view of Hoffaeus in this matter (ibid.) as did POLLEN (CRS II 177).

[116] This important judgment is from Pollen's unpublished manuscript draft at the Farm Street Archives of the Jesuits.

episodes such as Heywood's recall and reassignment may never be known. The mission itself was carried on with such necessary secrecy that traces of various furtive activities are perhaps now irretrievable. But in spite of these limitations some tentative suggestions seem worth making. Here in addition to documentary evidence one is forced to make use of Appellant controversialists' testimony, though this can be used only with caution.

One of their charges, for example, was that Heywood had collaborated with the government. John Mush accused him of secretly plotting and conferring with tha Earl of Leicester and Sir Christopher Hatton both before and after he was apprehended; and related imputations were made by William Watson[117]. Neither writer offered any particular evidence, except that Heywood received special favors in prison. To this might have been added that his trial had been suspended. Anthony Copley, though not spelling out a charge of collaboration, stated darkly that Heywood's banishment instead of execution was «selfe-procured», but again cited no particular evidence[118]. All of this is contradicted by various things even apart from the inherent improbability of collaboration between members of the Privy Council and an active, committed missionary. Most significant is the fact that neither Allen nor Persons so far as we know ever wrote anything but that Heywood was a «good» man, however unsuited to their program[119]. Heywood's special favors are adequately explained by John Smith's information that Ambrose Dudley sought to honor the memory of his old friend John Heywood (see p. 62 and n. 80 above). In any case these favors were not sufficient to prevent Heywood's subsequent torture and debilitating solitary confinement in the Tower during most of 1584. The suspension of his trial remains a puzzle, but that he sought his own banishment is contradicted by his repeated denunciations of the deportation proceedings as illegal. Moreover, Heywood had earlier condemned the example of an actual Jesuit collaborator, Thomas Langdale. The Appellants' wild charge that Heywood was a collaborator shows that their testimony can be partial and unreliable.

Nevertheless, certain Appellant claims can now be confirmed, such as the one that Heywood came into conflict with Persons over lines of authority on the mission. Mush, Bluet, Bagshawe, Watson, Ely, Charnocke, and Clarke all agree that there was bad blood between the two Jesuits[120]. Bagshawe's account is the most circumstantial, and he ascribes the conflict to

---

[117] MUSH, *A Dialogue* 41; and WATSON, *A Decacordon* 188. We know from Heywood's memorandum of 1590 to Aquaviva that in a sense he did confer with Leicester over the defense of the Irish invasion; but this was hardly collaboration. See p. 22 above.

[118] Copley, *An Answere* 37.

[119] See Allen to Aquaviva, quoted on p. 35 above. See also Persons' comment on Heywood's end in Naples, that «he died like a good religious man, as he was» (*CRS* II 177, where in a note POLLEN observes that «There is no reason to think that Father Persons was using an unwarrantable *double entendre* in praising Father Heywood for having '*died* like a good religious man'»).

[120] MUSH, *Declaratio* 58 and *A Dialogue* 104. BLUET, *Important Considerations* 19-20. BAGSHAWE, *A Sparing Discoverie* 46-49. WATSON, *A Decacordon* 236 330. ELY, *Certaine Briefe Notes* 32. CHARNOCKE, *A Reply* 23 309. CLARKE, *A Replie* 22v.

Heywood's original refusal to recognize Persons' authority as «Provinciall [sic] over the Jesuits in England». According to Bagshawe, Heywood on coming to England maintained «that his mission hither was singular, directed by the Pope himself»[121]. Bagshawe's story is not corroborated by anything in Persons' memoirs or, more significantly, by his extant correspondence at the time Heywood arrived; moreover, as we have seen, in his anti-Appellant writings Persons claimed that, apart from the synod in East Anglia, there was no important conflict between himself and Heywood. On the other hand, Heywood's 1590 memorandum to Aquaviva makes it clear that he did indeed have important differences with Persons beyond the matter of the synod; and, though Heywood never mentions a papal mandate, Bagshawe's story is not inherently improbable, especially considering the history of Heywood's career-long problems with provincials and superiors. For evidence Bagshawe cites the Pope's actual involvement in Heywood's appointment, his letter to Duke Wilhelm of Bavaria[122]. While it is far from certain that Heywood himself interpreted the Pope's letter or some other expression as a singular charter, various puzzling events before, during, and after his mission may be explained by such a hypothesis.

The first of these is his apparently precipitous departure from Rome without full faculties from Aquaviva. This may show that he placed less value on them than on a commission received from a higher authority. Second, several of the Appellant pamphleteers maintain that Heywood while in England behaved like, or represented himself as being in effect, a papal legate[123]. The evidence cited most frequently is Heywood's behavior at the synod in East Anglia, including his «abrogation» of customary fasts. Certainly the points agreed upon at the synod do rather evoke the manner legatine (e.g., «all sett down by authoritie of them that may dispence in all customes or lawes to the contrarie»). Finally, there are the careful procedures followed in effecting Heywood's recall and reassignment after deportation, both incidents suggesting that Heywood may not have regarded himself as Persons' subordinate, or as subject to Persons' immediate authority. All these peculiar circumstances would be accounted for if Heywood sometimes treated his mission as if it were outside the normal chain of command.

A further point here is evidence that, though Heywood's instructions from Aquaviva ruled out political dealings in England, nevertheless he ignored them and did talk politics with Mendoza, the Spanish ambassador. Persons' letter of 8 March 1584 from Tournay expressed relief that Heywood

---

[121] BAGSHAWE, *A Sparing Discoverie* 46.

[122] Perhaps it is significant that Persons in his various correspondence and narrative accounts of Heywood's mission never once mentions or alludes to the Pope's letter. According to PERSONS, Heywood was «sent from Rome by the new General, our Rev. Father Claude Aquaviva...» (*Punti per la Missione;* CRS IV 21). Cf. n. 19 above.

[123] MUSH, *Declaratio* 8. WATSON, *A Decacordon* 2. ELY, *Certaine Briefe Notes* 30. CHARNOCKE, *A Reply* 23 309. And CLARKE, *A Replie* 93, referring to Heywood's «Synodes [sic], where he made himselfe *President* in the Popes name».

under torture had not yet revealed important political secrets he had been told by Mendoza. This brings us to another assertion of the Appellants, namely that both Persons and Heywood were «practitioners», i.e., involved in plots against the government[124]. It is clear that Persons at least had discussed such things, not only with Mendoza but with others. For example, the nearly four months' delay at Paris between Persons' return from Spain in May 1583 and his departure for Rome in September had been taken up by a series of meetings he then attended with the Duc de Guise and others concerning plans for an invasion of England in order to liberate Mary Stuart. Heywood's problems at this time, and the emergent need to recall him from England, had to await the issue of these meetings with Guise. When Persons finally left for Rome he went primarily to lay the invasion plan before the Pope, and only secondarily to arrange Heywood's recall[125].

Did Heywood, too, become a «practitioner» in the planned invasion? There is some evidence that he may at least have known what was being planned. Besides Persons' statement that Heywood had been told something by Mendoza, there are other circumstances and coincidences indicating the possibility of some involvement on Heywood's part. For one thing, as Persons went to Rome late in the summer of 1583, Charles Paget, an English Catholic exile, left Paris in the opposite direction, sent as the secret envoy of Guise to help prepare for the invasion in England. Paget's instructions were to line up the support of sympathetic noblemen and gentry such as the Earl of Northumberland and Paget's own brother, Thomas Lord Paget. During three weeks before returning to France, Paget did in fact meet with his brother and Northumberland at the Earl's estate, Petworth. Heywood apparently knew both these men, having been in touch with them in the course of his work.

Heywood's subsequent recall and capture came at a critical point in the development of the exiles' political plans. By this time Walsingham, through spies and rumors, had learned that some sort of plot had been laid in Paris involving Mary Stuart. On 5 November he arrested Francis Throckmorton on suspicion of conveying letters for the Scottish Queen. A search of Throckmorton's house turned up some papers that the government treated as evidence of Throckmorton's involvement in a planned invasion. This evidence included two lists (one of ports and one of prominent Catholics) and a letter from Charles Paget to Throckmorton, implicating him in the plot and also casting under suspicion some of the prominent Catholics on Throckmorton's list. Among these were Thomas Lord Paget and Charles Arundel. Late in November Throckmorton was tortured on the rack in the Tower, but he confessed nothing. On the very day Throckmorton was racked, Thomas Lord

---

124 Bluet, *Important Considerations* 28. Mush, *A Dialogue* 96. Watson, *A Decacordon* 188.

125 On Persons' involvement in this plan for an invasion, see Leo Hicks's introduction to CRS XXXIX lvii-lx. On the effects of the plan in England, see Hicks's *An Elizabethan Problem* (London 1964) 20-38; and Conyers Read, *Mr. Secretary Walsingham and the Policy of Queen Elizabeth* (Oxford 1925) II 382-388.

Paget with Charles Arundel fled from London to Paris; and it must have been at about this time also that Heywood, evidently obeying orders from Rome, himself took ship at Rye. A few days later Throckmorton was racked again and broke his show of what Walsingham wryly called «Roman resolution». On 8 or 9 December Heywood was arrested at Queenborough. Before the end of the month the Earl of Northumberland was also taken into custody, as were the Earls of Arundel and Rutland. Of these Arundel at least was, as we have seen, specifically questioned concerning his connection with Heywood (see n. 36 above). Whether in fact any of these men were truly complicit in the invasion plan is highly uncertain. Yet the government could reasonably look on the flurry of fugitives, including Heywood, as somehow connected with the racking of Throckmorton. Out of such a connection they developed what they came to call the «Throckmorton Plot».

Evidently Heywood at least was exonerated, while some others arrested at about the same time eventually suffered death during 1584 or thereafter. What specific consideration was given by the authorities to Heywood's possible involvement, and what specific apprehensions Persons and others on the continent may have felt about Heywood's information—these are questions impossible to answer on the basis of extant documents. Persons did write immediately to Aquaviva about Heywood's capture, including in his letter information about the flight of Lord Paget and Charles Arundel and about the confinement of the Earls[126]. To judge from this letter, Persons does not seem at the start of 1584 to have connected Heywood's case to those of the others taken into custody or fled, at least not in a way definitely suggesting apprehension that Heywood could betray the invasion project. In any case, his letter from Tournay two months later shows that Persons was by then under the impression that Heywood was well-informed about some things that ought to have been off-limits according to the terms of his instructions. If this was so, it may show further disregard on Heywood's part for regular lines of authority. A picture begins to emerge of Heywood in England operating according to private notions and somewhat outside the control of Persons, his nominal superior. It is a picture that resembles what we know of Heywood's behavior before and after his time in England.

Beyond the fundamental issue of who was in charge of the mission there are other specific signs of policy differences between Heywood and his superiors. One of these is the emphasis, already seen in some of Heywood's eighteen points at the synod, on trying to mitigate the persecution. It is abundantly clear in the letters of the exiles, especially in those of Persons, that they were disposed to anticipate persecution as a badge of righteousness and a confirmation that their cause would prevail[127]. Heywood on the other hand

---

[126] Persons to Aquaviva, 12 January 1584 (CRS XXXIX 190).

[127] See, for example, Persons' letters to Agazzari, 1 March 1582 (CRS XXXIX 133); to Aquaviva, 23 July 1584 (ibid. 223); to same, 15 September 1584 (ibid. 242); to same, 12 November 1584 (ibid. 258); and to Agazzari, 13 December 1584 (ibid. 268).

seems at the synod to have been avoiding situations that would dangerously expose Catholicism and enhance incidence of persecution.

Related to this caution and reserve is another policy difference suggested by the Appellants' claim that Heywood tried to block publication of Allen's *Briefe Historie of the Glorious Martyrdoms of XII Reverend Priests*. No evidence directly supports this contention, and it was specifically denied by Persons[128]. But indirect and partial confirmation is provided by a letter of Allen's in which he describes the sensitivity of the gentry and some of the priests to publication of detailed accounts of events on the mission, because of a fear that these details might be used to persecute those who had harbored and supported the priests, or who were merely suspected of having done so[129]. This was a more than legitimate fear in England, and it is easy to see how Heywood, whose family background and subsequent experience in Germany may have given him an outlook closer than Allen's or Persons' to the gentry's point of view, was responsive to Catholic gentlemen unwilling to risk their security for the sake of propaganda gains desired by the exiles. Of special concern were some of the martyred priests' answers to the bloody questions, and it became a matter of debate whether published discussion of Ralph Sherwin's answers in particular did or did not needlessly exacerbate tensions. Of course Pollen's point should be recognized here: the stilling of Allen's and Persons' pens would not have mitigated the persecution, which proceeded largely from the set policy of the government, spurred on by Puritan criticism about laxity in the extirpation of Popery. Heywood, however, saw a pattern of events – in the enforcement of the oath at the universities, in results of Pounde's alacrity to dispute, and in the arrest of Ralph Emerson – supporting his opinion that Catholic propaganda had backfired.

Another possible policy difference along the same lines is suggested by the few details we have concerning Weston's conference with Heywood in the Tower. According to Donne it was debated whether in a petition for toleration Queen Elizabeth could be addressed with the appellation «sacred». We do not know whether Heywood would have favored this, but if there was a difference of opinion between him and Weston (who no doubt would have represented Persons' point of view), the pattern we have so far sketched would have Heywood on the side of the concerned gentry in what may have seemed to them an indifferent detail.

Heywood and Persons seem also to have had different understandings about the general subject of security and secrecy in the conduct of the mission. Confusion between them on this point can be seen from their first meeting, when Heywood may have missed Persons' proviso that a secret sign would be needed to obtain money from Catherine Bellamy. Other indica-

---

[128] PERSONS' denial is in *A Briefe Apologie* 164v and is repeated in *A Manifestation* 38v. Cf. MUSH, *Declaratio* 8. ELY, *Certaine Briefe Notes* 31. CLARKE, *A Replie* 58.

[129] Allen to Agazzari, 8 August 1583 (*Allen Letters* 203).

tions of this difference in point of view are seen in Heywood's irritation about Persons' cryptic letter when departing for France and about Persons' insistence on the use of ciphers and intermediaries in subsequent correspondence between them. While Heywood was concerned about security in the matter of controversial publications, and was willing to resort to inns rather than endanger the Catholic gentry, he seems to have been unwilling or unprepared to adopt certain measures necessitated by what Persons evidently saw as the government's more dangerous potential to disrupt the mission by use of spies, informers, and the interception or counterfeiting of correspondence. It may well be that some of Heywood's frustration over his correspondence was actually caused by such ingenious government meddling.

In each case of variance we have discussed, Heywood ultimately gave in and obeyed his superiors. This seems to have been a pattern in his career as a Jesuit. Frequently he differed from various authorities during his life, and he pursued his own aims strenuously. Perhaps Heywood had never truly accepted the spirit of Ignatian discipline and obedience to authority. He seems at any rate to have thought he was marching to a singular beat as a Jesuit. But at least after the time he abandoned his homeland in 1562, he did not break definitively with superiors, whatever his disagreements over specific goals and methods.

SUMARIO

Algo olvidada por los historiadores de la Misión Jesuítica en Inglaterra ha quedado la interesante figura de Jasper Heywood, S.J.

Heywood fue vicesuperior de Inglaterra desde 1581 a 1584, el periodo más crítico tal vez de la misión, que prefiguró los acontecimientos de casi dos décadas. Consciente de haber tenido entre sus mayores a santo Tomás Moro, Heywood pasó su juventud familiarizado con la casa real y los nobles de la corte, en la que su padre era poeta y músico. En sus años de universidad Heywood ya había adquirido una apreciable fama de poeta con méritos propios. Pero su concepción conflictiva de la autoridad, tal que condicionaría el saldo de su carrera, aceleró su exilio al institucionalizarse el Anglicanismo.

En 1562 ingresó en la Compañía de Jesús en Roma. Después de 16 turbulentos años destinado en Baviera, en los que tuvo serios conflictos con su superior Paul Hoffaeus, Heywood regresó a Inglaterra como misionero en 1581. Su primera conversación con Robert Persons provocó inmediatamente discordancias y desavenencias. Terminada la reunión, Persons partió en secreto para Francia notificando a Heywood que su designación como vicesuperior era sólo temporal.

Los primeros meses de su misión recogió éxitos, pero Heywood se vio luego trabado en su tarea por la enfermedad, el peso de la responsabilidad y su aislamiento de sus compañeros jesuitas durante un prolongado periodo. Cuando en junio de 1582 Persons viajó secretamente a España, donde enfermó sin poder volver a Francia por un año, Heywood se sintió especialmente decepcionado y lleno de dudas sobre la manera de gobernar de Persons.

Entretanto el Consejo Real había intensificado sin cejar su persecución anticatólica tras la llegada de los misioneros jesuitas. Condicionado por esas circunstancias Heywood comenzó a trazarse líneas de actuación al margen de las marcadas por sus superiores. Por ejemplo, algunos misioneros padecían riesgos intolerables por la insistencia de algunos católicos, incluidos ciertos sacerdotes de edad ordenados en tiempo de María, para que se observara el ayuno los días marcados por la tradición inglesa ignorando que los demás países de Europa habían reducido bastante el número de esos días según las nuevas normas del Concilio de Trento. Cuando Persons y Edmundo Campión comenzaron la misión jesuítica calmaron a esos sacerdotes y cedieron a la costumbre local. Pero ahora Heywood pensó que la creciente persecución permitía rescindir esa decisión.

La independencia de Heywood en este y en otros puntos motivó el que fuera llamado a Ruán por Parsons. Pero en el camino fue capturado, llevado ante el Consejo Real y encarcelado. En febrero de 1584 fue acusado de traición, para marzo había sido torturado en el potro de la Torre de Londres y en mayo juzgado en Westminster. Sin embargo el juicio de Heywood se interrumpió y quedó aplazado *sine die*. Cuando su sustituto William Weston llegó de Francia encontró a Heywood en espera de ser deportado.

Weston corrió el riesgo de entrar disfrazado en la Torre para hablar con Heywood sobre el estado de la misión. Especial preocupación causaba la petición de tolerancia que algunas personas de buena posición, con ayuda de Heywood, estaban preparando para entregársela directamente a la reina. Muy poco después Heywood salía deportado con otros veinte prisioneros para llegar a Francia en febrero de 1585. Su nuevo destino fue el colegio de Dole en el Franco-Condado. Posteriormente pasó a Nápoles, donde murió en 1598.

La historia de Heywood muestra algunas discrepancias notables entre su actuación y la de sus superiores. Parece que no consideró a Persons como su verdadero superior. Parece que interpretó de modo personal el significado de la persecución. Está claro que se opuso a la campaña de propaganda comenzada por Campión y Persons. Parece que fue en cierto modo favorable a la idea de asegurar la tolerancia por parte del gobierno. Y en general parece haberse opuesto a la cautelosa insistencia de Persons con referencia al secreto y a la seguridad sobre ciertas cosas.

Algunas de estas discrepancias son reflejo de los asuntos que brotaron después en la llamada Controversia de Apelación de 1601-1603. Pero a pesar de esas discordancias, continuadas vigorosamente incluso hasta 1590, y a pesar de su indomable tendencia a destacarse de la línea de acción tomada por los superiores, Heywood, después de abandonar su patria en 1562, nunca rompió definitivamente con los superiores, por muy diversos que fueran sus fines y los medios usados.

AUTOUR DE LA NOMINATION DE PÉTER PÁZMÁNY AU SIÈGE PRIMATIAL D'ESZTERGOM (1614-1616)

PÁZMÁNY EST-IL RESTÉ JÉSUITE APRÈS SA NOMINATION?

LÁSZLÓ LUKÁCS S.J. – FERENC SZABÓ S.J. - Rome.

En 1985, on commémore le 350e anniversaire de l'inauguration de l'Université fondée par Péter Pázmány à Tirnau (Nagyszombat, aujourd'hui Trnava - Tchécoslovaquie). Lors du tricentenaire, en 1935, Jules Kornis, recteur de l'Université de Budapest, a dressé le bilan de l'oeuvre culturelle de Pierre Pázmány (1570-1637), une des personnalités les plus marquantes de l'histoire hongroise, héros du renouveau catholique au XVIIe siècle.

«Le rôle important joué par Pázmány dans l'histoire – écrit Kornis – saute aux yeux si l'on songe à la lenteur du relèvement de la culture hongroise après le désastre de Mohács. Au milieu des luttes incessantes que le peuple hongrois soutint contre les Turcs et les Allemands pour défendre son existence, au milieu de la misère engendrée par les guerres éternelles, il était naturel que, malgré ses aptitudes intellectuelles innées et son goût pour le progrès culturel, la nation hongroise qui, au moyen âge et à l'époque de la Renaissance marchait *pari passu* avec les peuples occidentaux, soit restée en arrière de plusieurs siècles. Vers la fin du XVIe siècle, – époque à laquelle en Hongrie, l'activité littéraire s'épuisait en controverses religieuses et se bornait à la traduction de la Bible, – à Londres, on jouait déjà du Shakespeare, en Italie, l'opéra était déjà né, le Tasse était déjà mort. En 1603, quand Pázmány engagea une polémique avec un prédicateur protestant sur les causes de la ruine du pays, Galilée, à l'Université de Padoue, posait les bases de la physique moderne et la Compagnie hollandaise des Indes Orientales commençait déjà à enrichir l'Europe occidentale. Georges Káldi travaillait encore à sa traduction de la Bible en hongrois, après la mort de Bacon de Verulam, le grand initiateur anglais de la pensée moderne. En Hongrie, la littérature en était encore à l'adaptation des psaumes et des livres de cantiques (Albert Szenci Molnár, Etienne Geleji Katona) quand on représentait le Cid de Corneille, quand les drames de Calderon remportaient de grands succès, quand Lope de Vega et Martin Opitz étaient près de la mort»[1].

L'Université et les nombreuses écoles et institutions fondées par Pázmány ont été le levain d'une évolution lente, mais progressive, de la culture hongroise. Ces institutions, cadres de l'activité multiple de Pázmány, jésuite, puis archevêque d'Esztergom (1616) et cardinal (1629), ont eu une large part dans l'ascension que la Hongrie a réalisée malgré tant de difficultés. Pierre

---

[1] J. KORNIS, *Le Cardinal Pázmány (1570-1637)* (Paris 1937) 71. – L'Université fondée par le Cardinal Pázmány à Nagyszombat en 1635, a été transférée en 1777 à Buda, puis (en 1784) à Pest. A partir de 1922, elle portait le nom de Péter Pázmány, et depuis 1949, elle s'appelle Université des Sciences de Loránd Eötvös. En 1950, la faculté de théologie s'en est détachée, et comme Académie de Théologie a repris (en 1983) le nom de Péter Pázmány.

Pázmány a marqué son époque. C'est à juste titre que le Prof. E. Hermann intitule, dans son ouvrage sur l'histoire de l'Eglise en Hongrie, le chapître traitant du XVII[e] siècle: «Le siècle de Pázmány».

Il ne s'agit pas ici de présenter l'oeuvre immense de Pázmány qui affronta le courant impétueux de la Réforme et guida le renouveau dans l'esprit du Concile de Trente[2]. Le but de notre étude est d'éclairer, sur la base de plusieurs documents inédits, une période de sa vie, celle qui va de 1614 à 1616, date de sa nomination au siège primatial d'Esztergom, pour pouvoir répondre à cette question encore discutée: *Pázmány est-il resté jésuite après sa nomination?*

Tout d'abord, nous allons esquisser les premières difficultés de Pázmány avec la Compagnie à cause des censures (I); nous analyserons ensuite les documents concernant sa crise intérieure (II) et sa nomination (III), pour pouvoir répondre, enfin, à la question posée ci-dessus (IV).

Nous nous appuyerons surtout sur une abondante moisson de documents inédits du P. László Lukács S.J., concernant notre période; mais nous utiliserons aussi les résultats des autres recherches sur Pázmány, effectuées par le P. Miklós Őry S.J., décédé à Klagenfurt en 1984.

I. Difficultés premières de Pázmány avec la Compagnie

Problèmes avec la censure (1604-1606)

Né en 1570 à Nagyvárad (Oradea-Mare Transylvanie), élevé dans la religion calviniste, Péter Pázmány s'est converti au catholicisme à treize ans. Après avoir fait des études au collège des jésuites à Kolozsvár (Cluj-Transylvanie), il entra en 1588 au noviciat de la Compagnie à Cracovie. Étudiant de philosophie à Vienne de 1590 à 1592, de théologie à Rome de 1592 à

---

[2] Nous donnons ici la *bibliographie* essentielle sur Pázmany, consultée ou citée dans notre étude. Pour une consultation ultérieure, voir L. Polgár S.J., *Bibliographia de Historia Societatis Iesu in regnis olim Corona Hungarica Unitis (1560-1773)* (Rome 1957) 131-153. – Il y a une *biographie* très complète de Pázmány: V. Frankl (Fraknói), *Pázmány Péter és kora* (Pierre Pázmány et son temps) 3 vol. (Pest 1868-1872). C'est de là que dérive: J. H. Schwicker, *Peter Pázmány und seine Zeit* (Köln 1888). Une bonne synthèse de l'oeuvre de Pázmány: E. Hermann, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig* (Histoire de l'Eglise catholique en Hongrie jusqu'en 1914) (München 1973) 237-250. Un résumé des recherches plus récentes de M. Őry S.J. se trouve dans l'Introduction à une anthologie des oeuvres hongroises de Pázmány en 3 vol.: Pázmány Péter, *Válogatás műveiből* (Budapest 1983): M. Őry S.J. – F. Szabó S.J., *Pázmány Péter* I 11-107 (bibliographie du P. Őry concernant Pázmány). – Ecrits touchant de plus près notre étude: P. Camperi, *I cardinali Somaschi* (Roma 1929); B. Iványi, *Pázmány Péter kilépése a Jézus Társaságából* (La sortie de Péter Pázmány de la Compagnie de Jésus), publication de plusieurs documents inédits (Körmend 1943); E. Lányi S.J., *Pázmány Péter fejlődése* (L'évolution de Péter Pázmány) Egyházi Lapok 58 1935 339-343; 59 1936 5-8 et 55-57; A. Petruch S.J., Egyházi Lapok 59 1936 82-85. – *Oeuvres de Pázmány:* Série latine: *Opera Omnia* 6 vol., série hongroise: *P.P. Összes Munkái*, 7 vol. (Budapest 1894-1911); *Lettres* de Pázmány en 2 vol., *Epistolae collectae*, éditées par F. Hanuy (Budapest (1910-1911). – Pour les jésuites de la Province d'Autriche, mentionnés dans notre étude, voir: L. Lukács S.J., *Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae S.I.*, 2 vol. MHSI 117 et 125 (Roma 1978 et 1982). – Nous citerons les ouvrages indiqués ci-dessus en utilisant le nom de l'Auteur, éventuellement le volume, et la page: p. ex. Frankl I 16. – En *Appendice* de notre étude, nous reproduirons les documents les plus importants, avec des notes. (Référence: Doc. 1, Doc. 2 etc.).

1596, il est envoyé à Graz en 1597 pour enseigner la philosophie[3]. En 1600, ses supérieurs le décrivent de la manière suivante: «Esprit perspicace, de bon jugement, de peu d'expérience, bien doué, surtout très versé dans les lettres, colérique et 'submélancolique', apte à enseigner la théologie et la philosophie et éventuellement à gouverner»[4].

Toute la vie de Pázmány justifie cette observation perspicace. Ses supérieurs ont découvert très tôt les talents du jeune jésuite hongrois, mais ils ont bien remarqué, à côté de son tempérament colérique (sa volonté de fer qui le lancera dans une activité frénétique), sa tendance à la mélancolie, sa susceptibilité qui lui causera tant d'ennuis et deviendra une des sources de ses crises intérieures.

Le Général C. Acquaviva (1581-1615) le destine d'abord à l'apostolat en Transylvanie, son pays natal, mais les circonstances s'y opposent. Pázmány reste donc à Graz comme professeur. Après trois années de professorat de philosophie, il est envoyé en Hongrie du Nord comme missionnaire, à la demande de Ferenc Forgách, évêque de Nyitra (Nitra - Tchécoslovaquie), en attendant que les portes s'ouvrent vers la Transylvanie. Pázmány commence sa polémique antiprotestante par une *Réponse à Etienne Magyari, prédicant de Sárvár sur les causes de la ruine de la Hongrie* (1603). Mais il a beaucoup de difficultés à Kassa (Košice -Tchécoslovaquie); il les décrit au Général C. Acquaviva, en ajoutant: «quod tamen ex animo opto et sentio, si precibus locus esset, id orarem, ut ab Ungaria abesse possem»[5].

Le 20 septembre 1603, Pázmány retourne à Graz pour y enseigner, cette fois, la théologie scolastique pendant quatre années. Ses difficultés commencent alors avec les supérieurs à cause de sa doctrine peu «orthodoxe» concernant la grâce et la liberté. N'oublions pas que nous sommes à l'époque où les jésuites et les dominicains continuent encore la dispute «de auxiliis», sur l'efficacité de la grâce et de la liberté humaine[6]. C'est un des collègues de Pázmány, le flamand Decker qui envoie à Rome plusieurs des ses «propositions» pour la censure[7]. Pázmány avait déjà traité ce problème difficile dans son cours magistral *De Fide,* le mieux élaboré et le plus original de ses traités de théologie (il l'a tenu en 1603/4). En 1604, les supérieurs romains ont fait censurer 12 de ses thèses. La censure fut assez légère; on a imposé à Pázmány de rétracter ou corriger certaines affirmations. Ce qui sera d'autant plus facile que Pázmány lui-même les rejette. C'est à tort qu'on lui a attribué certaines propositions. Le P. Acquaviva écrit à Pázmány le 10 septembre 1605: il est content des nouvelles reçues sur son comportement; et le 14 octobre 1606,

---

[3] LUKÁCS I 747.

[4] «Acuti ingenii, boni iudicii et prudentiae, experientiae exiguae, profectus valde boni in litteris, cholericus et submelancholicus, aptus ad docendam philosophiam et theologiam, et forte ad gubernandum» (*ARSI Austr. 25* II 163*v*).

[5] Lettre du 31 décembre 1601; HANUY I 5.

[6] Sur cette dispute, voir F. STEGMÜLLER, *Gnadenstreit,* LThK IV 1002-1007, avec une bibliographie sur le sujet.

[7] Pour ce qui suit, voir Doc. 1 et 2. Cf. HANUY I 755-767.

le Général exprime encore sa joie de ce que le Père défend le contraire des thèses censurées[8].

Cependant, Pázmány est mécontent; ces deux lettres expriment sa douleur à cause des injustices et des soupçons dont il se sent victime. Il est d'autant plus amer qu'on a retenu à Graz sa première lettre, adressée au Général Acquaviva, où il s'est expliqué en se déclarant prêt à se soumettre au jugement de l'Église. Pázmány nommé en 1606 consulteur de la maison, a appris que son autojustification concernant les thèses censurées en 1604 n'était jamais parvenue à Rome. Il en parle avec amertume dans sa lettre du 21 août 1606 au Général Acquaviva, quand on lui a censuré de nouveau deux thèses.

Ces difficultés expliquent sans doute le retard dans sa promotion au grade de docteur en théologie et aux derniers voeux de la Compagnie. Pázmány a été promu «docteur en théologie» le 4 novembre 1606, et il a émis ses voeux solennels le 29 avril 1607, entre les mains du Provincial A. Carillo[9].

Sans doute aussi, est-ce à cause de ces difficultés avec la censure – et les soupçons de certains collègues – que Pázmány quitte volontiers Graz pour travailler en Hongrie à la «recatholicisation» du pays, avec Ferenc Forgách, devenu (en 1607) archevêque d'Esztergom[10].

Dans la seconde moitié de 1606, lors de la nouvelle censure de deux thèses de Pázmány, le P. F. Alber, recteur de Vienne et provisoirement Vice-Provincial, est impliqué aussi dans la nouvelle destination de Pázmány, comme le montre une lettre du P. Acquaviva[11]. Notons tout de suite qu'après la mort de ce dernier (le 31 janvier 1615), Alber comme Vicaire Général de la Compagnie jouera encore un rôle important dans la vie de Pázmány. De même F. Avancinus qui devient recteur au collège de Graz en août 1606[12]. Celui-ci a écrit au Général au sujet de Pázmány en juin 1607, en donnant des informations peu positives[13].

Pour ce qui concerne l'éloignement de Pázmány de Graz et sa mission en Hongrie, deux lettres en eclairent l'arrière-fond[14]. Comme on ne le désire

---

[8] Voir HANUY I 764-765; *Austr. 2* I 248 – Cf. Doc. 2, note 5.

[9] La transcription des textes autographes de ces voeux in HANUY I 19-21.

[10] Ferenc Forgách a étudié à Rome; R. Bellarmin était un de ses professeurs. Rentré en Hongrie, il est devenu en 1587 évêque de Veszprém, puis, en 1596, évêque de Nyitra. Il a été nommé archevêque d'Esztergom et cardinal en 1607. Sur la collaboration de Forgách et de Pázmány, voir FRANKL I 72ss.

[11] Durant les années de la censure, c'est le P. Carillo qui est Provincial d'Autriche (1601-1608). Le P. Alber, recteur de Vienne (1605-1608), le remplace, entre avril et octobre 1606, comme Vice-Provincial, car le P. Carillo est envoyé en Espagne pour obtenir une aide militaire du roi d'Espagne. – Voir LUKÁCS I 618 et 642-643. – Le Général Acquaviva écrit au P. Alber le 10 juin 1606: «De P. Pasmano mittendo Posonium vel secus, cum ibi expectatur a magnatibus, permitto Rev.tiis VV., si idoneus iudicatus erit. Nam sine dubio Superior socium habere debebit; et hic esse poterit, modo iudicetur istic expedire» (*Austr. 2* I 228).

[12] Sur F. Avancinus, voir LUKÁCS I 623.

[13] Une réponse du P. Acquaviva au P. Avancinus (le 16 juin 1607) témoigne d'une information assez négative: «Quod addebat, fortassis a P. Pasman aliquid cum tempore timeri posse, cum sit naturae ferventioris; hactenus quidem gaudemus nihil magni momenti V. R.am expertam esse. Et alioquin speramus, prudentiam ipsius minime defuturam. Poterit autem ille suaviter et paterne admoneri de quibus opus erit, et significari tempestive P. Provinciali vel nobis, si quid remedii necessarium videretur» (*Austr. 2* I 276).

[14] Le Général Acquaviva écrit le 11 août 1607 au P. J. Mollensis à Vienne: «Vidi quae R.V. pro suo bono zelo nobis exposuit datis literis 6 iulii; praesertim autem de P. Petro Pazmani, et desiderio Patris Rectoris atque

plus à Graz et que, en même temps, on demande l'aide des jésuites en Hongrie, les supérieurs voient une bonne occasion pour éloigner Pázmány de Graz: «ut hic honeste removeretur Graecio»

La première mission de Pázmány en Hongrie du Nord (1600-1602) lui avait déjà révélé la situation désastreuse de l'Église catholique en Hongrie, divisée en trois parties, où le protestantisme avançait avec une rapidité inouïe. J. Kornis décrit bien la situation:

«La Hongrie était broyée entre deux meules, d'un côté la force prépondérante des Turcs, et de l'autre, dans le voisinage, la puissance germanique des Habsbourg. Le but final devait être l'expulsion des Turcs, et pour ce faire, il fallait pouvoir compter sur l'aide des Habsbourg. La principauté de Transylvanie était, provisoirement, nécessaire pour soutenir le magyarisme, mais quant à entreprendre une action indépendante contre les Turcs, la Transylvanie n'y pouvait songer. La politique hongroise était, en fait, une question de vie ou de mort pour la nation: tant qu'elle n'avait pas assez de force pour abattre le croissant turc, la politique hongroise n'avait devant elle qu'une seule voie praticable: celle de la paix. Paix avec le Turc: la Hongrie n'étant pas encore de taille à l'expulser. Paix avec la Transylvanie: sans quoi les Hongrois, déjà fortement décimés, allaient mener une lutte fratricide»[15].

Rentré en Hongrie, en 1607, Pázmány a vite reconnu cette situation. Il sera mêlé à la politique au côté de l'archevêque-cardinal F. Forgách, puis comme son successeur au siège d'Esztergom. Mais, pour le moment, son but est de reconduire les égarés à la foi catholique, à la divine Vérité. Il a commencé son activité littéraire déjà à Graz[16]; maintenant il multiplie ses efforts – par la parole et par les écrits – «pour l'orientation de ceux qui ont été trompés dans la religion».

«Il écrit comme s'il n'avait jamais été loin de son pays; la pure saveur de sa langue magyare, ses tournures magnifiques et originales, son art splendide d'écrivain, la robuste énergie de son style, inaugurent une époque nouvelle dans la littérature nationale. L'érudition latine, héritage du moyen âge et de la Renaissance, ne l'entrave pas,

---

professoris theologiae. Dolemus autem, non eam esse satisfactionem, quam optaremus; et scribimus ad P. Provincialem, quae in Domino visa sunt, ac speramus aliquid remedii. Videtur vero satis commoda occasio, quae nunc datur eius mittendi ad res hungaricas promovendas» (*Austr. 2* I 285) – On veut donc Pázmány à Vienne comme recteur ou professeur de théologie. Mais en même temps, on le désire en Hongrie. C'est donc une bonne occasion de l'«éloigner d'une façon honnête» de Graz, et de l'envoyer en Hongrie. Le recteur de Graz, F. Avancinus est sans aucun doute, pour cette dernière solution, comme le montre la lettre du P. Général au Provincial Carrillo (le 11 août 1607): «Quod attinet ad restitutionem nostrorum in Hungariam, V.R. urgebit, modeste tamen, et dabit P.i Dobokay eam instructionem, quam in Domino videbit opportunam. Scribit ad me ille, se vocatum a Caes. M.te ad comitia, et forte iturum cum P. Petro Pazman. Quod quidem nobis expedire videretur; praesertim, ut hic honeste removeretur Graecio, ubi gravior videtur futurus aliquibus de nostris, et fortasse P. Rectori. Cum autem et alias optabile visum sit, removeri eum inde, bona haec occasio et honesta non praetermittenda iudicabitur» (*Austr. 2* I 288).

[15] KORNIS 25.

[16] Voici quelques ouvrages de cette époque: *Diatriba Theologica* (De visibili Christi in terris Ecclesia), thèse en défense de R. Bellarmin (1605); une traduction en hongrois de *l'Imitatio Christi* (1604); *Livre de prières*, avec un supplément: *Bref témoignage* (en hongrois, un résumé de la foi catholique, 1606); deux ouvrages polémiques antiprotestants: *Dix preuves patentes de la fausseté de la science moderne* (1605) et *De la vénération des saints et de leur invocation* (1607). Pour une bibliographie plus complète, voir SOMMERVOGEL VI 404-413.

parce qu'il veut agir non sur la classe ayant le privilège de l'érudition littéraire, mais sur toute la nation, ce qui ne pouvait, se faire que dans la langue nationale»[17].

C'est à juste titre qu'un des plus grands poètes hongrois modernes, Dezső Kosztolányi tenait Pázmány pour «le père de la prose hongroise». Pierre Pázmány se fait remarquer donc par la vigueur de son éloquence et par son ardeur dans les polémiques littéraires antiprotestantes. Il attaque vivement les pasteurs luthériens et calvinistes, et même leurs maîtres, la personne et la doctrine de M. Luther et de J. Calvin. Son livre intitulé *Cinq belles lettres* (1609), est adressé au prédicant calviniste de Kassa, Péter Alvinczi: Pázmány y réfute les fausses accusations des protestants contre les «papistes»; puis il réplique de nouveau à la réponse de Alvinczi: *Examen des argumentations erronées de Pierre Alvinczi* (1609).

Enhardi, Pázmány continue son attaque contre les protestants. Il écrit, à la demande d'un seigneur catholique, un pamphlet, qui lui cause des ennuis: *Le Credo du grand Jean Calvin* (1609). Les protestants sont scandalisés, ils exigent du palatin protestant, György Thurzó, la punition du jésuite effronté. La nouvelle arrive à Rome, au Général Acquaviva, qui – en écrivant au Provincial d'Autriche – avertit Pázmány: Il ne faut pas exciter les protestants, car on provoquerait la persécution de la Compagnie; on droit traiter les questions de la foi d'une manière spirituelle. Pázmány doit soumettre ses publications à la censure de ses supérieurs[18].

Pázmány lui-même explique au Général qu'il n'a pas destiné son opuscule à la publication. Acquaviva accepte cette explication et exhorte Pázmány à la prudence[19].

En 1610, Pázmány, résidant à Vienne, compose son chef-d'oeuvre: *Le Guide conduisant à la divine Vérité* (en hongrois: *Isteni Igazságra vezérlő Kalauz*, qui sera publié en 1613). Cette «somme» en quatorze livres, qui s'inspire des *Controverses* de R. Bellarmin, mais aussi des oeuvres de Suárez, de Grégoire de Valencia, etc., intègre les meilleurs passages des écrits polémiques

---

[17] KORNIS 16.

[18] Voir la lettre du Général au P. Argenta (Provincial) le 9 janvier 1610. «Hungariam iuvari libellis utilibus ea lingua scriptis ab destinatis, ut R.V. scribebat, valde placeret, atque adeo significavi alias ita faciendum videri. Proinde edi poterunt huiusmodi libelli, qui prius bene examinati utilitatem allaturi videantur; sed non expedit controversias tractari, nisi modo spirituali, cum spirituales et pios esse conveniat. Itaque R.V. rem considerabit diligenter et cordi habebit, commendabitque censoribus et quibus opus erit» (*Austr. 2* I 380). Voir encore la lettre du Général au même Provincial le 6 février 1610: «Scripta varia circa causam P. Pazman accepta sunt, et considerata; sed nulla responsio necessaria est, nisi commendandum esse negotium Domino Deo, et nos expectabimus postea certiora. Non est dubium, quin haeretici ansam captent persequendi Societatem, sed et idcirco prudenter agendum, et occasiones cavendae quantum licebit, sicuti spero cum divina gratia factum iri» (*Austr. 2* I 381).

[19] Lettre du Général Acquaviva à Pázmány (à Vienne) le 6 février 1610: «Vidi quae R.V. pro sua causa scripsit ad nos, et perlegimus etiam scripta ab aliis, quaeque misit P. Provincialis ad nos. Nullum dubium est, quin haeretici captent occasiones traducendi et persequendi Societatem, uti rescribo P. Provinciali, sed hoc diligentiores cautioresque omnes esse convenit, ne quis merito nostrum notari queat, quasi ansam dederit. Et quidem R.V., si non consensit, ut scripta illa sua publicarentur, sed tantum voluerit illi Domino satisfacere privatim, non est cur affinis ulli culpae esse videatur. Sed quid postea secutum sit, expecto magno cum desiderio, et laudo cautelam adhibitam subducendi se ex periculis hostium irritatorum» (*Austr. 2* I 382; cf. HANUY I 767).

précédents, mais elle veut être avant tout une oeuvre apologético-dogmatique. Les deux premièrs livres, ajoutés ultérieurement en 1610, sont d'un ton plus positif: ils sont respectivement la *demonstratio religiosa* et la *demonstratio christiana,* les livres III-XIV étant la *demonstratio catholica* (controverses avec les protestants et le développement de certaines questions dogmatiques)[20].

En mettant la dernière main à son *Guide* (= *Hodegus,* comme on l'appela plus tard durant la polémique suscitée dans les milieux protestants), Pázmány compose un curieux «libellus» en latin contre le synode luthérien de Zsolna (Žilina - Tchécoslovaquie), pour aider l'archevêque Forgách: *Peniculus papporum* (paru en 1610 sous le pseudonyme de Joannes Jemicius). Ce libellus attira la réplique d'un ministre luthérien: *Malleus peniculi papistici* (1612), à laquelle Pázmány répond par son *Logi alogi* (1612). La nouvelle de cette controverse arrive à Rome. Le Général Acquaviva écrit à ce sujet au Visiteur de la Province d'Autriche, Th. Busaeus, le 3 novembre 1612: des livres «exotiques» et obscurs comme le *Peniculus Papporum* ne servent pas à éclairer la vérité; le fait qu'il a été publié sous un pseudonyme et sans censure, mérite la réprobation[21]. Le Général écrit encore au P. Busaeus à Graz (le 2 février 1613): on doit avertir, avec prudence, le P. Pázmány que dorénavant il lui est défendu d'éditer quoi que ce soit sans censure[22].

Nous sommes donc en 1613. Pázmány publie son chef-d'oeuvre, le *Hodegus (Kalauz)*. Il est à l'apogée de sa carrière. Mais, à cette période, de nouvelles difficultés surgissent qui aggravent sa crise intérieure et mettent en question son appartenance à la Compagnie. Nous allons suivre pas à pas la suite des événements pour voir clair dans cette situation passablement embrouillée.

II. La crise intérieure de Pázmány

Entre 1614-1616, la correspondance entre Rome et Vienne (et Prague) se multiplie au sujet de Pázmány. Au début, on ne sait pas à quoi les lettres font allusion. C'est pourquoi, avant d'analyser chronologiquement ces documents, nous allons présenter une longue lettre de Pázmány, adressée au Général M. Vitelleschi le 8 février 1616[23]. Pázmány y révéle l'origo mali, l'arrière-fond de sa crise personnelle.

---

[20] Le *Hodegus* (Kalauz) sera réédité encore deux fois durant la vie de Pázmány, c'est lui-même qui le revoit et le complète avant la 2e et la 3e réédition. Ce chef-d'oeuvre de Pázmány a été l'occasion, dans les milieux protestants (en Hongrie et en Allemagne) d'un regain d'activité théologique (voir Sommervogel VI 410-411).

[21] Le Général au P. Th. Busaeus à Vienne (le 3 novembre 1612): «Accepimus prodiisse nuper in provincia libellum adversus haereticos solnenses, cui Peniculus nomen est, a P. quidem Pasman compositum, sed alieno editum nomine; qui totus paene scatere dicitur verbis et phrasibus obsoletis et antiquis, quique ratione obscuritatis affectatae, tenebras potius veritati offuderit, quam lucem ullam attulerit. Si quidem res sic habet, non parvam ille repraehensionem meretur, praesertim cum nec liber ille a censoribus examinatus aut probatus sit» (*Austr. 2* I 505).

[22] Le Général Acquaviva au P. Th. Busaeus le 2 février 1613: «P. Pasman prudenter monitus et inhibitus est, nequid edat in posterum sine censura; atque adeo idem alii quoque servare debebunt; et R.V. pro officio id curabit diligenter, speroque successurum absque difficultate» (*Austr. 2* I 512).

[23] Nous résumons le contenu du Document 12. Voir encore les notes de ce Doc.

1. *L'arrière-fond d'une correspondance*

Voici donc – selon la description de Pázmány – l'histoire des vexations et des injustices qui ont provoqué sa crise spirituelle.

En 1613, on le prive de son fidèle collaborateur, le P. Jacques Némethy. Le Provincial d' Autriche, Théodor Busaeus (hollandais) ne connaissait ni Pázmány, ni la situation religieuse en Hongrie où Pázmány a déployé son activité fructueuse (en convertissant les nobles, en défendant la foi par ses écrits et par ses paroles). P. Busaeus a ordonné à Pázmány de revenir de Hongrie à Vienne. Celui-ci se trouvait chez le Cardinal Forgách (à Pozsony, Bratislava - Tchécoslovaquie). En allant à Vienne, il s'arrête à Tirnau (Nagyszombat), où il reçoit la lettre du Supérieur de Vienne: il ne doit pas venir à Vienne, car la peste y fait encore rage. Mais en même temps, la peste ravageait Tirnau. Pázmány est allé alors à Detrekő (Plavecké Podhradie - Tchécoslovaquie): il a passé un mois et demi au château des Balassa. C'est la baronne, Marguerite Bakith, veuve de Menyhért Balassa depuis 1605, qui l'avait invité. Pázmány raconte qu'il avait converti cette dame – avec sa famille – à la foi catholique après trois années d'effort. En attendant que la peste soit finie, Pázmány résidait donc chez la baronne Balassa pour la confirmer dans sa foi[24].

Mais on le dénonce chez le recteur de Vienne, F. Avancinus: il séjournait chez cette femme, «solus sine socio»! On commence donc à avoir des soupçons et à diffuser des propos malveillants sur la familiarité de Pázmány avec la baronne. Pázmány n'a appris cela que plus tard par des étrangers à la Compagnie, auxquels les supérieurs (Avancinus et Busaeus) les avaient racontées. Pázmány implore les supérieurs de lui révéler le nom du calomniateur pour pouvoir défendre son innocence. Mais en vain. F. Avancinus parle à tout le monde des calomnies, tout le collège de Vienne en prend connaissance. Ce n'est qu'en 1616, qu'il apprend l'origine de ces racontars.

Un protestant, nommé Jean Permai, voulait épouser la veuve de Balassa, qui – comme nous l'avons vu – s'est convertie au catholicisme sous l'influence de Pázmány, et elle pensait même à entrer chez les clarisses. Mais comme elle devait s'occuper du mariage de sa fille, elle avait abandonné son projet. J. Permai pensait que c'était sur le conseil de Pázmány qu'elle avait refusé sa demande en mariage. En invoquant le prétexte de défendre la réputation de Pázmány et de la Compagnie (en accord avec le P. Nagy, membre de la communauté de Vienne, et la chanoine Lósy), Permai a envoyé des lettres aux supérieurs de Vienne, et dénonçant la familiarité de Pázmány avec la baronne.

---

[24] Marguerite Bakith (Bakych de Laki), veuve (depuis 1606) de Melchior Balassa (de Gyarmath), comte et baron. Ils avaient, leur château à Detrekő (non loin de Tirnau et de Pozsony). Le couple Balassa a eu trois enfants: Pierre, François et Suzanne. Madame Balassa, convertie par Pázmány à la foi catholique, avait l'intention d'entrer chez les clarisses; mais comme elle devait s'occuper de marier sa fille, elle a renoncé à son projet. – Pázmány comme archevêque a visité encore plusieurs fois Madame Balassa, car il a confié à la veuve l'éducation de Nicolas Pázmány, fils de son demi-frère, Georges Pázmány. Nicolas est né en 1622; Madame Balassa l'a pris chez elle à l'âge de 3-4 ans. Pázmány avait acquis pour Nicolas une grande propriété en Moravie; et pour exprimer sa gratitude, avait laissé par testament l'usufruit de ce patrimoine à la veuve sa vie durant. (Voir les testaments de Pázmány: HANUY I 687-691 et II 728). Notons encore, que Nicolas, après la mort du Cardinal (1637) est entré (en 1639) dans la Compagnie, mais il a été renvoyé de l'ordre à Graz en 1642. (Voir LUKÁCS II 699).

Pázmány dit avoir appris tout cela d'un évêque. Sous le coup de ces souffrances morales et des injures, Pázmány tombe gravement malade. Lui qui a servi fidèlement la Compagnie, se sent, par l'imprudence des supérieurs, offensé et inutile à la Compagnie. Il demande au Général Acquaviva la faculté de passer à l'Ordre des Chartreux. Comme il n'obtient pas l'autorisation par lettre, il demande au Général la permission d'aller à Rome pour pouvoir parler personnellement de son cas. Le bon Père Acquaviva le supplie avec larmes, de différer sa décision. Il retourne donc en Autriche l'esprit plus serein. Mais au cours de son voyage il apprend la mort du P. Acquaviva (décédé le 31 janvier 1615). Sa consternation fut immense.

Pázmány est revenu à Vienne. Entre-temps ses supérieurs racontaient à leurs amis que Pázmány était allé en Italie pour expier une faute. Ils espéraient qu'il n'en reviendrait jamais. À son retour, les supérieurs lui interdisent d'aller à Detrekő chez Madame Balassa. Mais il y passe quand même deux ou trois fois et y reste quelques jours. Les vexations continuent. Le Provincial Busaeus lui défend sévérement d'aller en Hongrie, puis il intervient auprès du Vicaire-Général, F. Alber, pour que Pázmány soit envoyé à Olmütz. Mais Pázmány entretemps est chargé de régler certaines affaires graves en Hongrie avec N. Esterházy. Le recteur veut tout savoir, mais Pázmány ne révèle pas sa mission secrète à cet homme «imprudent». En même temps Klesl, évêque de Vienne, charge, lui aussi, le jésuite de traiter avec le Cardinal Forgách des questions touchant la paix de toute la chrétienté. Les vexations se renforcent de la part de Avancinus et de Busaeus.

Comme le nouveau Général n'est pas encore élu (M. Vitelleschi deviendra Général le 15 novembre 1615), Pázmány s'adresse directement au Pape Paul V pour lui demander un bref l'autorisant à sortir de la Compagnie. Mais le recteur Avancinus retient la réponse de L. Ridolfi, représentant de l'Empereur Matthias à Rome, qui écrit à Pázmány au nom du Pape. Pázmány est scandalisé de cette insolence: on saisit une lettre dans laquelle on lui communique la réponse du Siège Apostolique! Mais l'insolence de Avancinus va encore plus loin: il confie à des étrangers à la Compagnie son intention de faire mettre Pázmány en prison ou de l'expulser de la maison.

Pázmány ne peut plus supporter cette persécution; il demande que l'on examine sa situation, mais en vain. Le P. Acquaviva et le P. Busaeus ont précédemment reconnu son innocence. Contre toutes les lois divines et humaines, on répand des calomnies qui arrivent jusqu'au Pape. C'est un comble! Pázmány a passé 28 ans dans la Compagnie; ses supérieurs (Carillo, Argenta, Alber) peuvent témoigner de son comportement.

Pázmány a donc demandé au Pape et obtenu la permission d'entrer dans un autre ordre; maintenant il demande au P. Vitelleschi de pouvoir se servir de cette licence. Il aurait pu être utile à la Compagnie autant que Avancinus, constate-t-il avec amertume. C'est la douleur qui lui a fait écrire cette lettre, il s'excuse du ton employé. Il aime et aimera durant toute sa vie la Compagnie, mais il ne peut pas supporter tant d'injustices. Les rumeurs, selon lesquelles il

désirerait une dignité ecclésiastique, sont fausses. Mais, dans cette situation – quand il doit souffrir tant de mépris de la part d'Avancinus – c'est une satisfaction pour lui que sa réputation soit si bonne dans la haute société.

2. *Les événements jusqu'à la mort du Cardinal Forgách*

Après la lettre de Pázmány qui explique ses sentiments au Général Acquaviva, passons maintenant à *l'analyse chronologique* des événements et des documents.

Le Général ne comprend pas au début les lettres alarmantes au sujet de Pázmány. Ses réponse à Pázmány (le 15 juin 1614), au recteur Avancinus (le 23 août 1614) et au Provincial Busaeus (le même jour) le montrent bien[25]. Le Général informe les supérieurs d'Autriche que Pázmány lui a demandé la permission de venir à Rome; par sa lettre du 30 août 1614, il donne l'autorisation au Provincial[26]. En effet, Pázmány, dans une longue lettre, lui a expliqué la raison de sa demande: il veut parler personnelement avec le Général et obtenir sa licence pour pouvoir passer à l'Ordre des Chartreux. D'autre part, les supérieurs de Vienne, eux aussi, ont informé le P. Acquaviva, comme on le voit par sa lettre du 11 octobre 1614, adressée au Provincial Busaeus[27]. Pázmány était en train de préparer son voyage; le Général remarque: «quand il sera arrivé, nous tenterons de l'exhorter au travail et de le ramener à la discipline religieuse nécessaire»

Pierre Pázmány a séjourné à Rome entre le 15 décembre 1614 et le 24 janvier 1615, comme en témoigne le livre des hôtes de la Maison Professe du Gesù[28]. Il a rencontré le Général Acquaviva dans la première moitié de janvier 1615. Nous avons vu que le bon Père Général a réussi à calmer Pázmány. Acquaviva meurt le 31 janvier 1615. Ses deux dernières lettres ont été précisément écrites au sujet de Pázmány (le 23 janvier 1615); elles sont adressées

---

[25] Le Général Acquaviva au P. Pázmány le 15 juin 1614: «Accepimus literas R.V. 24 maii datas, praeterea nihil; facit quidem in iis mentionem de aliis, et nescio quae consilia sua obscure reflectit; quibus, cum hactenus non intellexerimus, R.ae V. nec directionem nec satisfactionem praebere valemus; facturi lubentes, ubi ex R.V. ea cognoverimus, poterit ea R.V. cum valetudini suae (quod brevi futurum speramus) reddita fuerit, ea denuo nobis communicare; faciemusque quod ad Dei gloriam et R.V. consolationem facturum credimus. Expectabimus iisdem certiora de R.ae V. itinere Homonnensi, deque patribus nostris isthic constitutis» (*Austr. 2* II 590). – Et le même Général écrit le 23 août 1614 au recteur de Vienne, F. Avancinus: «Quae 17 iulii de P. Pasmanno ad nos scripsit R.V., etiam a P. Provinciali accepimus; isque quod mire R.V. sibi persuadebat, de remedio efficaci cogitandum censebat, adhibuissetque iam antea, nisi iusta causa intercedisset, qua sublata occurretur incommodis efficaciter. Gratum interim nobis fuit R.am V. pro sua erga Societatem charitate fidoque animo nobis de his scripsisse» (*Austr. 2* II 607). – Le même jour, le 23 août 1614, le Général écrit aussi au Provincial Busaeus: «De Patre Pazman et aliunde nonnulla non ita probanda intelleximus, omninoque cupimus eum a R.V. eo loci constitui, ubi a conversatione cum Hungaris liber sit; nec hac in re diu tergiversandum iudicamus. – Additum est, petiisse eum venire Romam, et Patrem nostrum deliberaturum» (*Austr. 2* II 607).

[26] Le Général écrit au Provincial le 30 août 1614: «Quod nuper nos facturos scripseramus, effectum est; expensis enim litteris P. Pasmanni, quas ad nos dedit, iudicamus omnino expedire, ut in Urbem ad nos mittatur. Quod ipsum his nostris ei permittimus. R.ae autem V. commendamus, ut cum necessariis instructum ex opportunitate ad nos destinet» (*Austr. 2* II 608).

[27] Le Général écrit au Provincial le 11 octobre 1614: «Septembris 25 scribit R.V. P. Pasman parari ad iter romanum. Eum cum venerit, animare conabimur ad labores, atque ad debitam disciplinam revocare. Et vero omnino de Patre nobis pollicemur fore, ut saniora consilia sequatur» (*Austr. 2* II 611).

[28] ARSI *FG 1121/2* 4*v*.

respectivement au Provincial Busaeus et au recteur de Vienne, Avancinus[29]. Le Général demande aux supérieurs un traitement «paternel», pour que le mal de Pázmány ne s'aggrave pas. Il mérite compassion comme un malade; il a passé par tant de difficultés et d'agitations.

Après la mort du P. Acquaviva, durant l'interrègne, c'est le P. F. Alber qui gouverne la Compagnie comme Vicaire Général. Il connaît déjà Pázmány depuis les années de Graz, quand celui-ci avait eu des difficultés avec la censure. Alber, au début, répète les conseils du Général Acquaviva. Trois lettres adressées au Provincial Busaeus en font foi[30]. Mais le 21 février 1615, le ton de sa lettre devient plus sévère. En effet, les supérieurs de Vienne l'ont informé que Pázmány ne se soucie pas de sa réputation, il ne s'ouvre pas à ses supérieurs, il veut publier de nouveau un libellus sans censure.

Nous savons que Pázmány fut mal accueilli à Vienne; on y diffusait des rumeurs: «ob crimen aliquod in Italiam missus». D'autre part, le Père devait aller en Hongrie pour règler certaines affaires avec le baron Esterházy; il avait en outre reçu une mission de Klesl auprès du Cardinal Forgàch. Il ne révèle pas sa mission secrète au recteur Avancinus. Notons bien que, officiellement, Pázmány est allé à Rome pour traiter au nom du Cardinal Forgách de la fondation d'un collège à Tirnau. Nous savons que Pázmány a transmis une lettre de Forgách à la Curie Romaine. (Le Pape l'a reçu en audience le 5 janvier 1615). Et le Cardinal hongrois a adressé une lettre au P. Acquaviva – toujours par l'intermédiaire de Pázmány – en demandant les services d'un plus grand nombre de jésuites en Hongrie[31]. Pázmány devait apporter de Rome

---

[29] Acquaviva au recteur Avancinus le 23 janvier 1615: «Remittitur a nobis istas in partes P. Petrus Pasmannus, ad Societatis ministeria proximoque obsequia religiose praestanda excitatus; ut propterea non minori isthic a R.V. charitate complectendum speremus, quam vel Societatis commune vinculum, vel nos ipsi desideremus. Cupimus praeterea ei a R.V., ubicumque sese occasio dederit, salutaria in Domino consilia pro partium istarum auxilio suggeri promoverique, atque adeo, ubi id negotia desiderarent, paterne dirigi» (*Austr. 2* II 629). – Le même jour (le 23 janvier) le P. Acquaviva écrit au Provincial Busaeus: «Remittimus eas in partes P. Petrum Pasman, confidimusque eum et quieto animo, et ad labores accenso redire. Bonus hic Pater difficultates aliquas motusque passus est; adeoque ei tamquam infirmiori membro compatiendum, et paterna suavitate gubernandus erit, ne malum gravius recrudescat. Item eum R.ae V. charitati commendatum esse cupimus, quo et pro sua prudentia eum tum in Societatis ministeriis occupare, tum in spiritu promovere Dominoque complecti non omittat» (*Austr. 2* II 629).

[30] Voici les trois lettres du Vicaire Général Alber au Provincial Busaeus au sujet de Pázmány: «De P. vero Pasman, forte antequam hae reddantur, R.V. intelliget in iis, quas Pater Noster, fel. rec., ei tradidit, quomodo charitative excipiendus et amplectendus erit, ne in graviores difficultates incidat. Doleo sane, bonum Patrem tam parum famae suae consuluisse in discessu. In posterum vero spero eum superioribus magis sua communicaturus. De libello eius non habeo aliud quod scribam, quam recte egisse R.V. suspendendo eius divulgationem, donec censeretur. Caeterum non videtur conveniens hoc Patris statu difficultatem ei super eo creare. Monendus tamen erit a R.V. ut subordinate agat, nec similia deinceps inconsulto superiore consentienteque audeat» (*Austr. 2* II 639). – Le même Vicaire Général à Busaeus le 28 février 1615: «Iuvandum esse infirmum, conandumque, ut ad optima sese componat» (*Ibid.* 643). Enfin, le P. Alber écrit le 28 mars 1615 au Provincial Busaeus: «De Petro Pasman doleo, eum R.am V. directionis causa non convenisse; sane oportebit paterne eum gubernare, quo ex Instituto nostro talentis sibi a Domino concessis utatur» (Ibid. 649).

[31] Voir déjà la lettre du Général Acquaviva au Cardinal Forgách le 10 janvier 1615 (*Austr. 2* II 627). Et le P. Vicaire Général écrit au P. Dobokay, recteur de la maison de Homonna (le 11 avril 1615): «Litterae Ill.mi D.ni Nicolai Esterhasy, quas R.V. ad P. N. piae memoriae eum dedisse, suggerebat, nullae nobis redditae sunt; quoniam tamen iis P. Pasmani operam desiderabat, erit deinceps P. Provinciali hac in re constituere, quod opportunum ad Dei gloriam iudicaverit, quando dictus Pater Roma istas in partes rediit; quare P. Provinciali a R.V. dictoque Domino negotium illud proponi poterit, confidoque eum Ill.um satisfacturum» (*Austr. 2* II 652).

cinq brefs pontificaux à autant de nobles hongrois[32]. En somme, son voyage en Hongrie a donc une justification.

Mais les supérieurs ont appris, que Pázmány passait de nouveau quelquefois au château de Madame Balassa. Ce fait suscite encore des racontars sur le jésuite «indiscipliné». Le Provincial Busaeus et le P. J. Nagy (membre du collège de Vienne) dénoncent au Vicaire Général la familiarité de Pázmány avec la Baronne[33]. La nouvelle information provoque des mesures plus sévères de la part du P. Alber: «patremque ad disciplinam religiosam integre revocet». Finalement les supérieurs veulent éloigner Pázmány de Vienne (d'où il passe facilement à Tirnau tout proche et à Detrekő). On le destine à Olmütz[34]. Pázmány parle d'«ostracisme».

Nous somme donc au fort de l'été de 1615. Le Général Vitelleschi ne sera élu que le 15 novembre. C'est pourquoi Pázmány – ne pouvant plus supporter les vexations de Busaeus et de Avancinus – s'adresse *directement* au Pape: il commence la démarche pour obtenir un bref pontifical pour pouvoir quitter la Compagnie.

On peut supposer qu'il ne passe pas par le Vicaire Général, Alber, puisque celui-ci donne plutôt raison aux supérieurs de Vienne. En tout cas, le Pape demande des informations au Vicaire Général sur Pázmány, comme le montre le *Document 3*. Nous ne pouvons pas dater exactement cette Information, mais au dos du document on trouve ces mots (de la main du P. Alber): *«De P. Pasmanno»,* puis, ajouté d'une autre main: «cupiente eximi a Societate. Pro breve Pontificio». En considérant d'autres documents, on peut dire, que le Vicaire Général l'a présenté au Saint Siège au cours de l'été 1615. En tout cas, *avant* le 3 octobre 1615, date du *Document 4*.

En effet, quelque chose se prépare déjà dès le mois de mai. F. Porfirio,

---

[32] Les cinq brefs sont tous datés du 9 janvier 1615 (ASV *Arm. 45* v. 10 87*v*-88*v*). On lit dans le bref destiné à N. Esterházy: «De necessitate reditus dilecti filii religiosi viri Petri Pazmanii, sacerdotis Societatis Iesu in Hungariam, fuit sane nobis pergratum intellexisse interea, quam utilis extiterit eius opera in istis partibus. Memores itaque erimus desiderii tui».

[33] Le Vicaire Général Alber répond au Provincial Busaeus le 25 avril 1615: «Expendi quae R.V. martii 20 de P. Pasmanno scripsit et quae ab P. Nagy conscripta transmisit; laudoque R.am V. plurimum, quod eum Viennam revocarit; sed praeterea contendo, ut prudenter efficaciterque incommodis obviam eat, patremque ad disciplinam religiosam integre revocet; quod omnino magis expedit isthic a R.V. primum constitui. Quod si dein ad nos per litteras recurrerit, non solum R.ae V. sententiam confirmabimus, quin etiam magis magisque urgebimus» (*Austr. 2* II 654).

[34] Le Vicaire Général à Busaeus le 6 juin 1615: «De P. Pasman Olomutii applicato recte a R.V. actum est. Sane bonus Pater spiritu iuvandus et potius domi continendus erit, quam extra collegia dimittendus. Utinam resumpto spiritu se pro talentis a Deo acceptis strenue impendat» (*Austr. 2* II 661; cf. IVÁNYI 14) – Le P. Alber écrit au recteur de Vienne, Avancinus (le 18 juillet 1615): «De P. Pasmanno imprimis doleo, quod et difficultates isthic moveat aliis, et sibi ipsi Societatique minus consulat. Credebam ego eum Olomucii iam agere; sed quoniam aliter intelligo, oportebit R.am V. veri Superioris partes agere, eumque intra religiosae disciplinae terminos qua suavitate, qua efficacia continere, ita ut, si monitionibus id consequi nequierit, paenitentias ne omittat. Interim consulat P. Provincialem, quid et quomodo de eo agi velit. Aliud enim inpraesentiarum circa ipsum statuere non expedit. Sed imprimis commendo, ut Societati et disciplinae religiosae satisfiat» (*Austr. 2* II 667; cf. IVÁNYI 14). – Le Vicaire Général écrit au Provincial le 15 août 1615: «Quae litteris R.ae V. 18 iulii datis reddi poterant, scripsi 8 augusti; non possum tamen non hoc adiicere, agendum esse R.ae V. ante discessum cum P. Pasmanno efficaciter; curandumque, ut ex obedientia ductu Olomucium se conferat. Sane ita necessum esse viennenses saepe scribunt urgentque» (*Austr. 2* II 676).

secrétaire du Cardinal Borghese, écrit (le 23 mai 1615) à Mons. Klesl, évêque de Vienne, que L. Ridolfi a déjà parlé au Pape de Pázmány. Les négociations sont donc déjà en cours[35].

3. *Le projet de Klesl et de l'Empereur Matthias sur Pázmány*

Pendant la période où Pázmány était en train de composer et de publier son *Hodegus* (Kalauz), durant les années 1610-1613, la situation en Europe et en Hongrie évolue en faveur des catholiques. Pázmány sera mêlé à la politique dès avant sa nomination comme archevêque; pour comprendre son rôle et l'arrière-fond des événements, jetons un coup d'oeil sur la nouvelle situation.

Il faut connaître avant tout le rôle de Melchior Klesl, évêque de Vienne (cardinal depuis 1616)[36]. En effet, c'est lui, le «Richelieu autrichien» qui tenait en mains le pouvoir au côté du faible roi Matthias. Sous son influence, Matthias II a gagné les protestants autrichiens-moraviens-hongrois, en leur assurant la liberté de religion. La contre-réforme violente, commencée en Autriche par l'archiduc Ferdinand (le futur Ferdinand II), a donc été ralentie. Klesl a tout fait pour gagner à sa cause Pázmány, le leader du catholicisme hongrois.

Sur les conseils de Klesl, Matthias s'attaque à Rudolf, roi de Bohême (printemps 1611), occupe Prague et se fait couronner à sa place. Klesl profite de ses bons rapports avec la cour papale pour assurer la victoire de Matthias. Celui-ci, après la mort de Rudolf (1612), est élu empereur. Les jésuites d'Autriche ne sont pas d'accord avec la politique de Matthias et de Klesl, qui favorisent les protestants.

Pázmány, dès le début, est pour une politique plus réaliste: *du point de vue pratique*, il conseille à Matthias d'accorder la liberté de religion[37]. Il irrite les jésuites de Vienne qui sont pour la méthode forte. Ceux-ci commencent à le critiquer. Ils contribuent à la diffusion des calomnies à propos de Pázmány qui acquiert de plus en plus d'autorité en Hongrie.

L'évêque Klesl et le Cardinal Forgách ont des projets sur Pázmány. Ils veulent assurer au jésuite hongrois, qui a grande autorité en Hongrie, un siège épiscopal (une prélature quelconque). Sans doute, Klesl compte aussi sur Pázmány prélat dans la réalisation de son propre projet politique.

Klesl, comme nous le verrons, confiera, dès 1616, une mission concréte à Pázmány: en comptant sur le mécontentement de la noblesse de Transylvanie, il veut mettre à la place de Gábor Bethlen (protestant, ami des Turcs), le catholique György Homonnai. Le transylvain Pázmány devrait donc appuyer ce projet secret, c'est pour cela qu'il ira si souvent à Kassa (Hongrie du Nord); il donnera des informations à Klesl et à Matthias sur le cas Homonnai.

---

[35] Voir FRANKL I 179-180.
[36] *Ibid.* 191 ss.
[37] HANUY I 26-29.

C'est sur cet arrière-fond que nous pouvons interprêter le *Document 4*, la lettre un peu confuse de L. Ridolfi au P. Pázmány, le 3 octobre 1615. Ridolfi informe Pázmány des négociations avec le Pape au sujet du bref pontifical. Il a commis une gaffe, il s'excuse d'avoir fait la confusion. En effet, il avait déjà écrit à Pázmány que le Pape lui accorde la licence de quitter la Compagnie. Mais le 2 octobre il en a parlé de nouveau avec Sa Sainteté: c'est alors qu'il s'est rendu compte qu'il avait mal compris le Pape. Car celui-ci est décidé: si Pázmány veut quitter la Compagnie, il doit passer à un autre Ordre régulier (non «militaire», c'est-à-dire un ordre de chevaliers à la discipline plus légère). Ridolfi conseille à Pázmány encore une tentative: celui-ci devrait se procurer de la part du Cardinal Forgách une lettre de recommandation où le Cardinal hongrois insisterait sur la nécessité de la nomination de Pázmány à un siège épiscopal, vu la situation de la religion catholique en Hongrie. Ridolfi en écrira également à Klesl.

Qu'est-ce qui est arrivé? Le Vicaire Général a présenté entre-temps au Pape son Information sur Pázmány, notre *Document 3*. Le P. Alber y décrit la situation de Pázmány, profès de la Compagnie: ses difficultés – à cause de la familiarité avec Madame Balassa – avec les supérieurs de Vienne et sa rencontre avec le P. Acquaviva. L'hiver précédent, Pázmány voulait obtenir un bref pontifical pour pouvoir passer à l'Ordre des Chartreux, mais, depuis lors, il a changé d'idée: il veut maintenant se libérer de la Compagnie et – après avoir obtenu du Pape dispense de ses voeux – vivre dans le monde (comme prêtre séculier). Le P. Alber énumère les raisons qui déconseillent la dispense en question:

1. Vu la familiarité connue de Pázmány avec la Baronne (veuve de Balassa), en quittant la Compagnie, il aurait plus d'occasion de la rencontrer, ainsi le scandale serait-il plus grand.

2. Pázmány a une grande autorité auprès des Nobles hongrois: son abandon de la Compagnie serait considéré par ces seigneurs et surtout par les protestants comme une apostasie. (Ces derniers ne connaissent pas le sens d'un bref pontifical).

3. Cela nuirait aussi à la réputation de la Compagnie; les évêques, prêtres, fidèles en seraient scandalisés, donc le ministère des jésuites en souffrirait.

4. La Compagnie serait privée d'un profès, qu'elle a formé pendant 26 ans.

5. Dans ces régions de l'Europe septentrionale, le cas de Pázmány est sans précédent: il serait le premier profès qui serait dispensé des voeux de la Compagnie.

Il faut donc – conclut l'Information – forcer Pázmány à rester dans la Compagnie. S'il veut absolument se libérer ou si on doit le renvoyer de l'Ordre, on pourrait tout au plus lui permettre le passage à l'Ordre des Chartreux, prévu par les Constitutions de la Compagnie[38], confirmées par le Siège Apo-

---

[38] Voir *Ex. Gen.* c. IV n. 42 (MI *Const.* III 28); *Institutum Soc. Iesu* I 13-21 (Bulle de Paul III du 18 oct. 1549); Ibid. 38-42 (Bulle de Pie V du 14 janv. 1566); ibid. 84-85 (Bulle de Grégoire XIII du 22 sept. 1582).

stolique. Les Constitutions ne permettent pas d'autre solution. Naturellement, le Saint Siège a le pouvoir d'agir autrement.

Voilà, tout cela explique l'inflexibilité du Pape Paul V dont vient de parler L. Ridolfi. Il faut savoir que la lettre de Ridolfi à Pázmány a été interceptée à Vienne (c'est pourquoi elle se trouve dans les Archives de la Compagnie!). Pázmány en a été scandalisé, il voulait dénoncer ses supérieurs de Vienne, comme nous l'avons vu.

Nous sommes déjà en octobre 1615. Mais les choses deviendront encore plus compliquées par la suite de la mort inopinée du Cardinal Forgách, le 16 octobre 1615.

III. Vers la Nomination

La préoccupation de pourvoir au siège primatial d'Esztergom imprime un tournant dans les événements. Pázmány n'a pas encore obtenu le premier bref (il sera daté du 14 novembre 1615). Dès le lendemain de la mort de Forgách, on commence à parler de Pázmány comme de son successeur.

1. *Pázmány candidat au siège d'Esztergom*

Le siège primatial est d'une importance capitale pour toute l'Eglise de Hongrie. La vacance réclame une procédure d'urgence. On pense tout naturellement à Pázmány qui a été le collaborateur de Forgách, son conseiller spirituel et théologique, en même temps que le chef de la «recatholicisation». Vers la fin de 1615, plusieurs pétitions arrivent au Nonce de Prague et à Rome, pour que la Saint Siège nomme le plus tôt possible un pasteur à la tête de l'archidiocèse: évêques et nobles hongrois décrivent la situation de la religion en Hongrie, esquissent la figure du pasteur idéal dans cette situation, puis ils mentionnent expressément le P. Pázmány qui est le plus apte à cette charge: «Petrus Pazman et nemo alius in archiepiscopatum Strigoniensem eligi deberet»[39].

Entre-temps Pázmány reçoit le premier bref pontifical, daté du 14 novembre 1615. Tenant compte de l'Information du Vicaire Général, Paul V ne permet pas à Pázmány de sortir simplement de la Compagnie, sans passer à un autre Ordre régulier (celui-ci n'est pas précisé): d'ici six mois, il doit entrer dans l'Ordre choisi et y faire sa profession; c'est seulement après ce passage qu'il sera libéré des voeux de la Compagnie[40].

---

[39] Voir Doc. 8 et 9.

[40] «Te postquam, ut petitur, translatus fueris, praedictae Societati in genere, vel in specie minime teneri» (ARSI *Hist. Soc. 56* 114*r-v*). – Il est probable que le Vicaire Général a présenté au pape – après l'Information (Doc. 3) – une *Supplique*. Nous en avons deux exemplaires: *Austr. 225* 485*v*-486*v* (écriture du P. Alber), et *Hist. Soc. 56* 108*r*. Sur le verso du f. 109, nous lisons cette remarque: «Petitur a Pontifice ut Petrus Pazman absolvatur a votis Societatis, ut possit praeesse ecclesiae strigoniensi». Dans le texte de l'Information, il ne s'agissait pas encore du siège d'Esztergom. Mais il se peut aussi que la *Supplique* soit simplement un résumé de *l'Information*. Dans ce cas-là, la remarque sur le verso du f. 109 a été faite plus tard par un archiviste.

Dans ce même dossier des Archives de la Compagnie[41], on trouve un autre document qui – pour ainsi dire – résume la correspondance entre Rome et Prague en cette période (novembre-décembre 1615). L'empereur Matthias a plusieurs fois demandé au Pape de «libérer» Pázmány de la Compagnie pour qu'il soit nommé au siège d'Esztergom. Jusqu'ici, les suppliques restaient sans succès; l'Empereur insiste donc de nouveau pour que le Pape prenne en considération la situation de l'Église d'Esztergom qui courrait un grand danger si elle restait sans pasteur. On a envoyé une copie de cette supplique au Général de la Compagnie, au P. Vitelleschi, élu le 15 novembre 1615.

Mais voyons quelques documents *dans l'ordre chronologique*.

Le 10 novembre 1615: Plusieurs personnalités hongroises (six évêques, six barons et six nobles) de Pozsony écrivent à l'Empereur: pour conserver la religion catholique en Hongrie, il faut pourvoir, sans retard, au siège d'Esztergom. Les mêmes personnes adressent une lettre semblable au Nonce et à Klesl[42].

Le 14 novembre 1615; Le Cardinal Secrétaire d'État Borghese répond à la lettre du Nonce (datée du 26 octobre) dans laquelle celui-ci a communiqué la mort de Forgách et l'a informé des négociations avec Klesl[43].

Le 16 novembre 1615: Le Nonce de Prague écrit au Cardinal Secrétaire[44]. Un mois après la mort de Forgách, le Nonce a traité avec Klesl et L. Ridolfi de la nomination au siège d'Esztergom. Il demande au Card. Secrétaire de présenter leur proposition au Pape. Sans préjudice notable de la Compagnie, il ne devrait pas nommer un autre que le P. Pázmány qui était pour ainsi dire le directeur du Cardinal Forgách dans sa méthode et dans le gouvernement de l'Eglise en Hongrie. Le Nonce est d'accord avec Klesl qu'il faut agir vite et il propose le P. Pázmány. Certains voient une difficulté dans le fait que Pázmány est jésuite. Les protestants hongrois s'opposeront à sa nomination. C'est pourquoi ils proposent le jeune Pálffy, prévôt de Pozsony. Klesl conseille de nommer Pázmány administrateur d'Esztergom en lui conférant la Prélature de Túróc (Kláštor pod Znievom - Tchécoslovaquie; la propriété de cette ancienne abbaye est déjà destinée au collège des jésuites de Tirnau). Mais le Nonce est d'un autre avis: un titre d'administrateur n'a pas assez de poids auprès du Pape qui doit compter avec la résistance des jésuites. En effet, ceux-ci, en vertu de leur Institut, résistent, car la dispense donnée à Pázmány créerait un précédent pour la Compagnie. Ce serait bien autre chose, s'il s'agissait de nommer Pázmány archevêque au siège primatial. Le Nonce est donc d'avis que le Pape devrait refuser la dispense s'il s'agissait seulement de nommer Pázmány administrateur.

Le 28 novembre 1615: Le Cardinal Secrétaire écrit au Nonce de Prague. L. Ridolfi a traité avec le Pape de la nomination au siège d'Esztergom. Sa Sainteté pense aussi qu'il ne convient pas de nommer Pázmány administrateur[45].

---

[41] *Hist. Soc. 56* 107*v*.

[42] ASV *Princ. 57* 324*r*-325*r*. Cf. Doc. 8.

[43] Le Card. Secrétaire Borghese répond à la lettre du Nonce de Prague où celui-ci a communiqué la mort du Card. Forgách et, en même temps, a informé Rome des négociations avec Klesl sur la nomination du successeur de Forgách: «Ma quel che maggiormente ci accese il dispiacere, è la considerazione che V.S. fà della penuria de suggetti nationali per la medesima Chiesa. Si loda in tanto il pensiero di lei il dispor Mons. Cleslio et suoi colleghi a nominazione di persona, che sia atta a quel carico, e possa in parte ristorar tanta perdita» (ASV *Nunz. di Portog. 151* 147*r*).

[44] Doc. 5.

[45] Le Card. Secr. au Nonce (le 28 nov. 1615): «Il Cameriere Ridolfi ha detto in questa materia a S.S.tà che

Le 28 novembre 1615: Le Cardinal Secrétaire écrit à Mons. Klesl. Il l'assure que L. Ridolfi représente la position de Matthias et Klesl pour ce qui concerne la nomination au siège d'Esztergom. Le Card. Secrétaire lui-même interviendra pour que le Pape nomme «la personne aimée» par Klesl[46].

Le 5 décembre 1615: Le Cardinal Secrétaire écrit au Nonce. Le Pape ne veut pas Pázmány comme administrateur d'Esztergom (donc il est contre le projet de Klesl)[47].

Le 7 décembre 1615: Lettre importante du Nonce au Cardinal Secrétaire[48]. Klesl a vu le bref pontifical (daté du 14 nov. 1615) donné à Pázmány. L'évêque de Vienne n'est pas trop content, car son projet était le suivant: *P-ázmány quitte la Compagnie et reste simple prêtre séculier, sans passer à un autre Ordre.* Klesl écrira de nouveau à Ridolfi et au Card. Secrétaire. En tout cas, l'évêque de Vienne a déclaré au Nonce: *maintenant* il veut la promotion de Pázmány au siège s'Esztergom, mais il voudrait ménager une étape, probablement le faire nommer d'abord prévôt de Túróc. Et le Nonce ajoute: Klesl voulait sans doute disposer pour quelque temps des revenus du diocèse, si la nomination de Pázmány est différée. Enfin, le Nonce remarque encore: tout le monde est d'accord que le meilleur archevêque serait Pázmány; il se réfère aux lettres de nobles hongrois adressées à l'Empereur, à Klesl et à luimême (le Nonce)[49].

2. *L'opposition de la Compagnie*

Tout va bien, la nomination de Pázmány est imminente. Mais à la mi-décembre 1615 quelque chose intervient qui ralentit la procédure. Le Saint Siège reçoit de nouvelles informations sur Pázmány, d'autres détails sur sa familiarité avec la veuve de Balassa. On veut empêcher sa promotion en transmettant les calomnies jusqu'au Pape. Comment sont-elles arrivées jusqu'à lui?

Le 7 décembre 1615, le Nonce de *Graz* écrit au Cardinal Secrétaire à propos de Pázmány[50]. Il informe Rome d'une longue conversation avec le recteur de Vienne (et Vice-Provincial d'Autriche), le P. Avancinus. Le recteur lui a raconté l'embarras des jésuites au sujet de Pázmány qui veut non seulement quitter la Compagnie, mais obtenir en consolation sa promotion à une dignité ecclésiastique. Le Nonce parle à Avancinus de la nomination de Pázmány comme d'un fait presque accompli. D'après lui, il sera très difficile d'empêcher l'Empereur dans son dessein ... pour différentes raisons. Le Nonce de Graz a envoyé à Rome un résumé de la conversation avec Avancinus. Celui-ci a sans doute parlé au Nonce des racontars à propos de Pázmány.

---

volevano dimandare per amministratore il P. Pasmanio giesuita. Ma S. B.ne, considerando che non saria servizio di quella chiesa, né della religione cattolica che si si riposasse in un amministratore, ha risposto al Ridolfi, che conviene che pensino ogni modo alla nominazione d'un soggetto della qualità sopradette» (*Nunz. di Portog. 151* 157*r-v*).

[46] ASV *Vescovi 190* 333*r*.

[47] Voir Doc. 5 note 4.

[48] Doc. 6.

[49] Doc. 8 et 9.

[50] Doc. 7.

Avancinus a informé également le Général Vitelleschi, car celui-ci le 19 décembre 1615, accuse réception de sa lettre sur Pázmány[51]. Il est curieux que le même jour, le 19 décembre, le Cardinal Secrétaire répond au Nonce de Graz, en le remerciant de l'information sur Pázmány[52].

Nous avons vu que Pázmány le 8 février 1616 a appris déjà que le calomnies sont arrivées jusqu'au Pape et il en a été scandalisé: contre toute les lois divines et humaines, les supérieurs de Vienne (surtout Avancinus) n'hésitaient pas à le dénigrer auprès du Souverain Pontif[53]. Avancinus, sachant que Pázmány est bien vu à Prague par Matthias et le Nonce, a choisi donc, cette fois, un détour, la voie par le Nonce de *Graz*, pour dénoncer Pázmány au Saint Siège.

De toute façon, c'est le 26 décembre 1615 que le Cardinal Secrétaire parle pour la première fois au Nonce de Prague de «pratiche di donne»[54]. «Les jésuites», dit-il sans préciser, ne veulent pas que Pázmány soit promu au siège d'Esztergom; ils observent que «c'est un homme très dangereux, têtu, il mène une vie relâchée et il fréquente les femmes *(tenga pratiche di donne)*». A ce propos, le Cardinal Secrétaire recommande la discrétion. Il est sûr que la nomination à l'archidiocése doit être faite le plus vite possible. Le prévôt Pálffy n'est pas apte à cette charge, sa vie n'est pas exemplaire.

Le 11 janvier 1616 Klesl intervient. L. Ridolfi l'a informé de la situation: le Pape a l'intention de libérer Pázmány de ses voeux dans la Compagnie. Klesl répète au Cardinal Secrétaire sa proposition; si Sa Majesté, Matthias veut promouvoir Pázmány à une dignité ecclésiastique, il ne faudra pas le faire immédiatement, sans l'avoir libéré d'abord de ses obligations envers la Compagnie. Comme le Pape tient compte de l'Institut de la Compagnie, il faut d'abord faire passer Pázmány à un autre Ordre pour le nommer ensuite. Et Klesl propose l'Ordre des *Somasques*. C'est la première fois que cet ordre est cité. L'évêque de Vienne ajoute encore: on éviterait ainsi le scandale, Pázmány serait sous la surveillance du Nonce de Prague. Mais, dans ce cas, il faudrait un nouveau bref pontifical[55].

Chronologiquement, c'est à ce point qu'il faudrait insérer la longue lettre de Pázmány (du 8 février 1616), adressée au P. Vitelleschi, que nous avons déjà présentée. La conclusion de cette lettre montre que Pázmány connaît tout ce qui se passe autour de lui, ce que Matthias, le Nonce et Klesl désirent réaliser. Pázmány récuse les rumeurs selon lesquelles il *briguerait* une dignité ecclésiastique, mais il se «console», au milieu des vexations et des calomnies, diffusées par ses supérieurs de Vienne, du fait que l'entourage de

---

[51] *Austr. 2* II 694.

[52] Bibliotheca Apostolica Vaticana (= BAV) *Chigi M I 17* 356.

[53] Voir Doc. 12.

[54] Doc. 10.

[55] Doc. 11. – Pour les *Somasques*, voir *Encicl. Catt.* XI 952-954. Cet Ordre (Ordo Clericorum Regularium a Somascha, CRS) a été fondé en 1528 par Jérôme Emiliani (définitivement en 1532 à Somasca, Lombardie). Saint Charles Borromée leur a donné à Pavie l'église de Saint Majolus, d'où leur dénomination: «Ordo Sancti Majoli Papiensis».

l'Empereur a une si bonne opinion de lui. Il demande au P. Vitelleschi de pouvoir se servir de l'indult du Pape Paul V (le premier bref, car le second sera daté du 5 mars 1616, prolongeant l'indult pour six mois).

Rappelons ici que le 5 mars 1616, le P. Vitelleschi, répondant à Pázmány, prend la défense des supérieurs: ils cherchent à préserver la bonne réputation de la Compagnie, Pázmány ne doit donc pas les accuser de calomnies. Il exhorte Pázmány à éviter toute familiarité avec cette Dame, même si tout danger est absent et que son intention est des plus pures. Le Général ajoute encore: pour ce qui concerne la permission de se servir de l'indult pontifical, il ne veut et ne peut l'empêcher; il respecte l'autorité du Saint Siège[56]. (Notons en passant que le Général est très indulgent vis-à-vis des supérieurs de Pázmány: l'indiscrétion de Busaeus et de Avancinus ne témoigne pas de leur intention de préserver la bonne réputation de la Compagnie, et surtout pas celle de leur confrère!).

Entre-temps, *une lettre anonyme,* datée du 10 février 1616, arrive à Rome chez le Cardinal Secrétaire[57]. On veut dénigrer Pázmány en décrivant sa liaison intime avec Madame Balassa. On trouve, ajoutées à cette information, *trois lettres d'amour,* attribuées à Pázmány. Cette nouvelle dénonciation ralentit les négociations, car la Curie Romaine veut éclairer le cas.

L'Auteur anonyme de la lettre se présente comme un membre de la Compagnie qui a été témoin de certains faits (donc «fide dignus»), et il écrit à un autre jésuite pour empêcher la nomination de Pázmány en montrant que celui-ci est indigne de cette charge. Le jésuite anonyme parle de «notre Recteur» («Rectoris nostri») qui est probablement Avancinus. Il est donc membre de la communauté de Vienne. Il a été avec Pázmány à Pozsony, il l'a accompagné quelquefois au château de Detrekő (dans le voisinage de Pozsony) chez Madame Balassa où il a été témoin de leur familiarité. Quand l'auteur anonyme écrit cette lettre, Pázmány se trouve à Prague: en y arrivant, il a fait encore un détour par Detrekő et il a passé quelques jours chez la Baronne. Tout récemment, l'Auteur a parlé avec quelqu'un qui était présent au conseil des évêques; celui-ci a remarqué: en répondant à la demande de l'Empereur, ils ont jugé Pázmány indigne d'être archevêque pour cause d'infamie. Ce ne sont que quelques séculiers qui l'aiment, et qui, aveuglés par leur sentiment, veulent Pázmány comme archevêque. Ils en ont écrit à Klesl et à l'Empereur, chez qui leur autorité a du poids.

Comme nous l'avons dit, nous trouvons dans le même dossier *trois lettres d'amour* (en latin) attribuées à Pázmány qui veulent être quasi les documents justificatifs de la liaison du jésuite avec la Baronne. A part le ton «doucereux» («corculum meum», «mea dulcissima columba» etc.), leur contenu est quasi insignifiant. (Leur auteur s'inquiète des pieds de la femme qui sont gonflés...) Mais dans la première, on lit ce passage: «On m'écrit que les lettres

---

[56] *Austr. 2* II 712 (HANUY I 773-774).
[57] Doc. 13. Voir la note 24 de notre étude.

du Souverain Pontife, par lesquelles il m'a délié des voeux de la Compagnie, sont déjà envoyées à Vienne. C'est pourquoi, il est déjà certain que nous avons obtenu ce que nous avons tant désiré». Puis l'auteur de la lettre (signée: «Tuus verus P. P.») remarque qu'il va demain chez l'Empereur pour entendre son opinion. Klesl lui a dit que l'Empereur veut utiliser ses services et le promouvoir à quelque dignité.

Supposons que la date de la lettre anonyme soit juste (le 10 février 1616). Les événements ne le contredisent pas. Mais qui est l'auteur jésuite de cette lettre? On pourrait penser au *P. J. Nagy* qui a déjà écrit sur Pázmány au Vicaire Général (Alber) le 20 mars 1615[58]. Pázmány lui-même mentionne le P. Nagy dans sa longue lettre du 8 février 1616: J. Permai l'a convaincu (avec le chanoine Lósy) d'écrire aux supérieurs à propos de la familiarité de Pászmány avec la Baronne. Le P. Nagy était membre de la communauté de Vienne, et il pouvait accompagner quelquefois Pázmány comme son socius en Hongrie. Mais il est mort à Tirnau le 9 août 1615[59].

Il se peut que la lettre anonyme ait été plus tard antidatée: on a remanié (qui?) les informations du P. Nagy en y insérant les faits contemporains, et on y a ajouté les lettres d'amour. Nous pensons donc que cette lettre anonyme, dans la forme où nous la trouvons dans les Archives Borghese, est un faux. (Nous verrons que les lettres d'amour sont, elles aussi, fausses).

3. *D'où viennent les nouvelles difficultés?*

On peut suivre une autre piste pour déceler son origine. Dans la correspondance entre le Nonce de Prague et le Cardinal Secrétaire, surgit le nom de Joannes Telegdy, évêque de Várad[60]. Quand, à cause des difficultés connues, on retarde la nomination de Pázmány, certains proposent Telegdy au siège d'Esztergom. Celui-ci, sachant que son nom figure parmi ceux qui peuvent être le successeur de Forgách, *commence une machination* contre les jésuites de Tirnau, et donc, probablement contre Pázmány son rival, comme en témoigne la lettre du Nonce de Prague, adressée au Cardinal Secrétaire[61]. Telegdy, avec le palatin protestant Thurzó et d'autres Hongrois (probablement protestants), diffusent des calomnies contre les jésuites de Tirnau pour les rendre odieux parmi leurs concitoyens. Mais le Nonce a eu des informa-

---

[58] Lettre du Vicaire Général Alber au Provincial Th. Busaeus, le 25 avril 1615 (*Austr. 2* II 654).

[59] Voir LUKÁCS II 687.

[60] Johannes Telegdy, évêque de Várad et Demeter Napragyi, archevêque de Kalocsa ont eu des prétentions au siège primatial. Le second a tout fait pour sa promotion. Telegdy lui-même a appris que le Pape a demandé des informations sur les évêques hongrois, et que Sa Sainteté incline plutôt vers l'évêque de Várad. Voir FRANKL I 185-188.

[61] Lettre du Nonce de Prague au Card. Secrétaire, le 15 février 1616: «Intendo che il Vescovo Varadino va machinando col Palatino d'Ungheria, et con altri Ungheri per far che si rimovino i padri giesuiti da Tirnavia; contra i quali va anco spargendo maledicenze fra i cittadini di la per indurli odiosi. Ho anco alcuni riscontri dell'impurità della sua vità più che di burla, che se bene possono essere falsi, mi è parso però toccarli a V.S. Ill.ma, acciò in ogni caso possa andarsi con maggior circunspectione nel giuditio della sua persona» (Lettre en chiffres; ASV *Fondo Borghese II 159* 108).

tions sur la mauvaise conduite de Telegdy. C'est pourquoi il avertit le Cardinal Secrétaire: il faut être prudent sur cette candidature[62].

De toute façon, il n'est pas exclu que les nouvelles intrigues viennent du cercle de Permai, Lósy, Telegdy, appuyées par le palatin Thurzó et d'autres protestants. Et on ne peut pas exclure la complicité du recteur de Vienne, Avancinus.

En effet, le 11 mars 1616, Avancinus écrit au Général Vitelleschi: On a interpreté les lettres (d'amour) de Pázmány et on les a montrées à Klesl. Avancinus pense (espère?) qu'elles retarderont beaucoup les négociations au sujet de Pázmány, ou plutôt renverseront complètement la situation en empêchant sa nomination. Il demande au Général: que faire dans ce cas[63]?

Mais voyons ce qui se passe entre Rome et Prague.

Le 13 février 1616: le Cardinal Secrétaire écrit à Mons. Klesl. Il a informé le Pape de sa lettre du 11 janvier à propos de Pázmány[64]. Le Pape prend en considération sa proposition sur le passage du P. Pázmány aux Somasques, et il fera tout ce qu'il pourra, comme on l'a communiqué à Ridolfi[65].

Le 20 février 1616: le Cardinal Secrétaire écrit au Nonce de Prague. Après avoir mentionné le cardinalat proposé à Klesl, il note: on est d'accord avec ce que le Nonce écrit, c'est-à-dire que l'évêque de Várad (Telegdy) n'est pas plus apte au siège d'Esztergom que le P. Pázmány[66].

Le 5 mars 1616: Pázmány reçoit le second bref de Paul V, qui prolonge de six mois l'indult du premier: il peut passer à un autre Ordre[67].

Selon les intentions de Klesl, on est en train de préparer déjà le troisième bref qui est retardé à cause des nouvelles calomnies contre Pázmány. Voici la situation décrite, dans notre *Document 14,* par le Cardinal Secrétaire. Il écrit au Nonce de Prague le 19 mars 1616. Le Pape voulait nommer Pázmány, jésuite hongrois, au siège d'Esztergom et il voulait (pour cela) le transférer dans l'Ordre des Somasques. Il a déjà traité avec eux pour qu'ils l'acceptent. On leur a envoyé un bref pontifical pour qu'ils puissent

---

[62] Voir la lettre (en chiffres) du Card. Secr. au Nonce le 20 février 1616: «S'è inteso quanto V.S. scrive del Vescovo di Varadino in proposito della Chiesa di Strigonia, et che non ci sia persona piu a proposito del P. Pasmanio; che sarà in risposta d'una sua cifra del primo del corrente» (ASV *Fondo Borghese II 367* 112*r*). – Et encore le même Cardinal Borghese écrit (en chiffres) au même Nonce le 5 mars 1616 (réponse à la lettre du 15 février 1616): «Ha fatto bene V.S. ad avvisare le qualità del Vescovo di Varadino, acciò che nelle occorrenze si possa andare con maggior circonspettione nel giuditio della sua persona» (Ibid. 122).

[63] Avancinus (recteur de Vienne) au P. Vitelleschi (le 11 mars 1616): «Litterae Pazmani interceptae et R.mo D. Cleselio ostensae multum tardant, quin puto evertunt negotium eiusdem. Interim tamen serio cogitandum, quid tandem de illo fieri debeat». *Austr. 225* 335; autographe. – Voir la réponse du P. Vitelleschi le 16 avril 1616: «Quaerebat in calce earundem literarum R.V., quid cum Pasmanio, si negotia eius impediantur, faciendum esset. Respondeo, ab eodem intelligendum, velitne potestate, quam sibi a Sede Apostolica factam ait transeundi ad aliam religionem, uti; quod si velit, suadendum, id quam primum faciat. Sin minus, monebit nos R.V., ut quid tum eo faciendum fuerit, dispiciamus» (*Austr. 2* II 724 et *Hist. Soc. 56* 99).

[64] ASV *Arch. Buoncompagni E 16 ...*

[65] ASV *Fondo Borghese I 944* 22 et *Vescovi 191* 20.

[66] Voir notre note 62.

[67] *Hist. Soc. 56* 117*r-v*. – Ici même (118*r-v*), on trouve une autre copie de ce bref, au bas de laquelle on lit: «Io Ludovico Ridolfi affermo che il Padre Pietro Pazman ha ottenuto licenza de Rev.mo Padre Generale de gesuiti di poter trapassare ad altra religione, cosi ordinatosi da S. S.tà alli padri Somaschi che sia accettato. In quorum fidem etc. die 10 aprilis 1616. L.R. – Sans doute, a-t-on ajouté plus tard cette attestation de Ridolfi, puisque Paul V parle la première fois de Somasques dans le troisième bref (daté du 21 avril 1616).

reçevoir un profès d'un autre Ordre, (Le Pape leur a donc donné la dispense). Mais, *à ce moment,* on a transmis à Sa Sainteté trois lettres dont on suppose qu'elles ont été écrites par le P. Pázmány à une dame hongroise. Elles montrent qu'il se passe entre eux des «choses impudiques», contraires à la profession d'un bon religieux. Le Pape a donné une copie de ces lettres à L. Ridolfi, et le Cardinal Secrétaire l'envoie maintenant au Nonce pour qu'il la montre à l'Empereur. Le Nonce devrait vérifier si ces lettres sont authentiques (on n'en a parlé à personne ici, à Rome). Sa Sainteté veut nommer une personne digne au siège d'Esztergom. Dans les années passées, il a eu de bonnes informations sur Pázmány, il connait ses qualités[68].

Après enquête, le Nonce de Prague répond au Cardinal Secrétaire[69]. Le recteur de Prague lui a déjà parlé il y a un certain temps des difficultés soulevées contre Pázmány, et il a informé aussi Mons. Klesl qui en a probablement écrit au Cardinal Secrétaire et à Ridolfi, pour qu'on en traite avec le Pape. «On se doutait que ces lettres (attribuées à Pázmány) avaient été écrites en code. Et de fait, le recteur de Prague me les a montrées précisément en caractères chiffrés. A vrai dire, il me semble difficile que celui qui les a interceptées, les connaissent si bien sans disposer du code de déchiffrage. D'où on peut soupçonner *qu'il s'agit d'une persécution et d'une imposture.* D'ailleurs le P. Pázmány s'est justifié d'une façon assez convaincante et évidente[70].

Le 23 avril 1616, le Cardinal Secrétaire répond à cette lettre du Nonce de Prague[71].Il prend acte de ce qu' «il semble que le P. Pázmány n'est pas coupable d'avoir écrit ces lettres à une Dame hongroise, comme on l'a supposé». Mais il serait bon d'avoir plus de clarté sur cette affaire pour prouver l'innocence du Père.

Encore le 25 avril 1616, Alessandro Vasoli, «auditeur» à la Nonciature de Prague, écrit au nom du Nonce au Cardinal Secrétaire. Le Nonce, en vertu de l'attestation envoyée par le P. Pázmány pour sa justification et de tant d'informations sur la bonté et la vie honnête de ce Père, juge complètement superflu une enquête ultérieure[72].

4. *Pázmány, prévôt de Túróc*

Après avoir écarté les soupçons de vie relachée concernant Pázmány, Paul V donne son troisième bref, daté du 21 avril 1616[73]. Nous analyserons

---

[68] Doc. 14. – Cf. Doc. 13.

[69] Le Nonce au Card. Secrétaire le 4 avril 1616: «Quelle lettere si presuppone che siano state scritte in cifra, che simili caratheri a punto, me ne [mo]stro la copia il P. Rettor sudetto; et a me, a dirne il vero, par [di]fficil cosa che chi l'ha intercettate, habbia potuto così ben in ... le (interpretarle?) senza lo contro-cifra; onde può probabilmente dubitarsi che sia ... persecutione et impostura. Di tutto ciò n'hebbe anco notitia ...[dallo s]tesso P. P. Pasma, il quale ha procurato di justificarsi meco» (BAV *Barberini lat. 6921* ep. n. 81.

[70] Pour la réaction des supérieurs jésuites, voir notre note 63.

[71] Réponse du Card. Secrétaire au Nonce le 23 avril 1616: « Per quel che si raccoglie dalle lettere di V.S. de 4 ... pare che il P. Pasma non sia in colpa d'haver scritte quelle lettere ad una Signora Hungara, come si presupponeva. Il che saria caro, che fusse così per tutti i rispetti. Ma quando si potesse haver qualche chiarezza di qua dell'escolpatione et innocenza di questo Padre, non ci poterà se non piacer molto d'intenderlo» (ASV *Nunz. di Germ. 27 57v;* et *Fondo Borghese I 945 69r-v*).

[72] Alessandro Vasoli, auditeur à la Nonciature, écrit au Card. Secrétaire le 25 avril 1616: «Mons. Nunzio in conformità dell'attestation' mandata dal P. Pasma per sua giustifi[cazione], poiché havendo tanti riscontri della bontà et honesta vita di quel Padre, giudicò total[mente] superflua quella diligenza» (BAV *Barb. lat. 6929 26r-v*). – Voici enfin la lettre du Card. Secrétaire au Nonce (le 14 mai 1616): « Dalla bontà et vita honesta de P. Pasma si haven riscontri de più luoghi; ma è stata non dimeno cara la confirmatione, che V.S. ce ne ha data con sue lettere (di 25 dell'antecendente)» (ASV *Nunz. di Germ. 27 74r-v*).

[73] Doc. 16.

ce document dans la IVe partie de notre étude. Notons seulement que – selon les intentions de Klesl – le Pape donne à Pázmány l'autorisation de passer chez les Somasques, d'y commencer le noviciat sous la conduite du Nonce de Prague et, dans les six mois de faire la profession. On sait que le but de ce détour est de pouvoir nommer Pázmány archevêque. C'est à cause de la résistance des jésuites qu'on passe par cette formalité.

On devait justifier juridiquement le passage aux Somasques pour pouvoir procéder à la nomination. Nous avons le *document de cet acte juridique*[74]. Déjà le 18 avril (donc trois jours *avant* le bref pontifical!), L.Ridolfi (avec V. Renzi) atteste devant le Notaire F. Mazzarolus, que sur les insistances de Matthias, le jésuite Pázmány a obtenu un bref du Pape pour pouvoir passer chez les Somasques. Ridolfi le sait d'après les lettres de l'Empereur et de son ministre, de Klesl et de Pázmány lui-même. Puis le document donne des informations *en vue* de la nomination épiscopale.

Quelques jours après, *le 25 avril 1616, Matthias II nomme Pázmány prévôt de Túróc,* naturellement avec l'accord et l'autorité du Pape: il déclare Pázmány exempt des obligations jésuites, et il *l'oblige* à accepter des bénéfices ecclésiastiques[75].

Le 29 avril 1616, le Procureur Général des Somasques informe Pázmány, et, dans une autre lettre, la Nonciature de Prague, de la décision du Pape[76]. Pázmány pourrait donc commencer son noviciat au début de mai, mais il est *déjà nommé* prévôt de Túróc. Nous y reviendrons dans la IVe partie de notre étude. Suivons les événements!

Les jésuites de Prague ne connaissent pas tout de suite cette nomination. Ils *se scandalisent du style de vie* passablement «mondain» de Pázmány[77]. Car Pázmány prévôt habite encore au collège jésuite de Prague, mais il va souvent en Hongrie du Nord. En effet, au mois de juin, il reçoit une mission importante de Matthias II (et Klesl) auprès de Homonnai.

Le 18 juin 1616, le Général Vitelleschi écrit au Provincial Alber: Comme certains Pères sont mécontents de ce que le comportement de Pázmány provoque des rumeurs contre la Compagnie, il faut dire, *qu'il n'est plus religieux* de la Compagnie, mais il est passé chez les Somasques avec la permission du Pape et de la Compagnie[78].

---

[74] Doc. 15.

[75] «quem etiam Beatissimi in Christo Patris et Domini, Divina Providentia Papae Pauli V authoritate non solum ab obligatione religionis patrum Societatis Iesu exemptum, verum etiam ad quaevis beneficia ecclesiastica adeunda, iuxta beneplacitum nostrum, speciali mandato adstrictum esse, compertum habemus» (*Hist. Soc. 56* 110*r-v*).

[76] *Hist. Soc. 56* 120; cf. CAMPERI 11.

[77] Voir la réponse du Général Vitelleschi au Provincial Alber le 28 mai 1616. Le Général est étonné de ce que, après ce qu'on dit de Pázmány (il ne mange pas avec les pères au réfectoire, porte le col sur la soutane, laisse pousser sa barbe, est accompagné d'un valet ...), le Recteur tolère si longtemps sa conduite «mondaine» (*Austr. 2* II 731).

[78] Lettre du Général au P. Alber le 18 juin 1616: «Sed videtur facile hisce rumoribus occurri posse, si palam respondeant eum nequaquam amplius Societatis religiosum esse, sed ad Somaschos potestate ei a Pontifice et Societate facta transiisse» (*Austr. 2* II 739). Voir la réponse du P. Alber le 18 juillet 1616: «De P. Pasmanno dico, ubicumque datur occasio, non esse amplius Societatis, sed transiisse facultate Summi Pontificis et P.tis V. ad Somaskos» (*Austr. 225* 348*v*).

Entre-temps, le P. Alber a déjà appris de Ridolfi et de Klesl que Pázmány avait été nommé prévôt de Túróc, après être passé chez les Somasques. Dans sa lettre écrite de Prague le 26-27 juin 1616, le Provincial en parle au Général. Il a entendu parler aussi de la mission de Pázmány auprès de Homonnai. Il ne manque pas de mentionner que Pázmány, avant d'arriver à Prague, a fait un détour pour voir la dame hongroise[79].

Pázmány est donc, pour le moment, à la disposition de Matthias et de Klesl, devenu récemment cardinal. Il reçoit *une mission en Hongrie du Nord,* spécialement à Kassa, pour faire la paix[80]. Rappelons ici qu'il y a trois ans, Gábor Bethlen, avec l'aide des Turcs, a fait échouer en Transylvanie le dernier Báthory, allié de Matthias. Le protestant Bethlen, d'un esprit absolutiste, cherche à ce moment l'aide de l'union des princes protestants allemands; il veut se soumettre les nobles mécontants en Transylvanie. Matthias, ou plutôt Klesl, comptant sur l'inquiétude des nobles, veut mettre à la place de Bethlen le catholique György Homonnai. Du moins, c'est son projet secret à longue échéance. Homonnai, avec F. Forgách et d'autres, a déjà commencé à organiser la rébellion. Les membres protestants de la diète de Kassa sympathisent et collaborent avec Bethlen, surtout les chefs du comité Zemplén (domaine des protestants Rákóczi). Les mouvements des soldats de Homonnai provoquent des tumultes et des réactions de la part des protestants.

Entre-temps la situation change en Hongrie du Nord et en Transylvanie. Klesl reconnait que son projet est irréalisable immédiatement, car, tant que Bethlen règne en Transylvanie, Homonnai n'a pas de chances. C'est pourquoi, d'accord avec Matthias, Klesl prend une *position de neutralité:* il est, lui aussi, *pour le moment, favorable à la pacification.* Pázmány reçoit donc une mission délicate: il doit convaincre Homonnai que son moment n'est pas encore venu, et il doit calmer les tumultes, chercher la paix avec les protestants. Le palatin protestant, Gÿorgy Thurzó, l'appuie cette fois. Le rôle de Thurzó est jugé très équivoque à Prague et à la cour papale, comme l'attestent plusieurs lettres[81]. D'ailleurs, les protestants ne croient pas, non plus, tout à fait à Thurzó[82].

Les protestants du comité Zemplén (membres de la diète) commencent à diffuser des rumeurs dénonçant comme source des désordres le «commissaire» de l'Empereur, le prévôt Pázmány: ils affirment que son but est d'évincer

---

[79] Puis le P. Alber parle de la prévôté de Túróc: l'Empereur l'a assuré personnellement qu'il a donné cette prélature à Pázmány sous certaines conditions, étant donné que, avant la rébellion de Bocskay, elle appartenait au collège des jésuites de Sellye; et, plus récemment, elle a été destinée au collège de Tirnau. Matthias a promis une certaine compensation. (*Austr. 225* 344-345).

[80] Voir la lettre de Pázmány à Mons. de Foligno, le 18 juin 1616 (BAV *Buoncompagni E 33* 304*r* 305*v*. Sur la mission de Pázmány, voir FRANKL I 197-220.

[81] Le Card. Secrétaire écrit (le 30 juillet 1616) au Nonce de Prague: Le Palatin hongrois écrit des lettres amicales à Homonnai (ce qui ne plait pas à Bethlen); il cherche la pacification, semble-t-il, mais on ne peut pas se fier absolument au Palatin, en connaissant sa fourberie et sa perversité (*Nunz. di Germ. 27* 116*v*-117*r*). – Voir encore la lettre du Card. Secrétaire au Card. Klesl le 30 juillet 1616 (ASV *Fondo Borghese I 944* 90-91, et au Nonce, le 6 août 1616 (*Nunz. di Germ. 27* 121).

[82] Notons ici que le vieux Palatin Thurzó est devenu l'ami de Pázmány archevêque. FRANKL I 220.

Bethlen et de mettre Homonnai à sa place. Ils veulent dénigrer Pázmány même chez Matthias. *Ils diffusent des calomnies contre lui pour empêcher sa nomination.* Alessandro Vasoli, auditeur à la Nonciature de Prague, écrit au Cardinal Secrétaire (le 8 août 1616): Les choses vont mal en Hongrie, on attribue à Pázmány l'origine du désordre, bien qu'il cherche la pacification. Ce sont des racontars malveillants, ils viennent de ceux qui sont intéressés à empêcher sa nomination au siège d'Esztergom[83].

5. *Une dernière calomnie: l'affaire Kobenzl*

C'est dans ce contexte que nous devons interpréter la dernière calomnie contre Pázmány dont le protagoniste est le Père J. Raphael Kobenzl, membre du collège des jésuites à Vienne[84]. B. Iványi a déjà publié un dossier à ce propos, mais, à part son interprétation inexacte, il n'a pas connu toute la documentation sur cette affaire confuse[85].

De quoi s'agit-il? Nous l'apprenons par la longue lettre de Kobenzl adressée le 3 août au Cardinal Klesl[86]. *Des rumeurs prétendent que Pázmány est le père d'un enfant.* D'après Kobenzl, un certain M.G. Teuffl l'a accusé d'être lui, Kobenzl, à l'origine de la diffamation. Le Cardinal Klesl est impliqué aussi dans l'affaire, car Kobenzl affirme: selon Teuffl, c'est Klesl qui lui a dit que Kobenzl a divulgué les calomnies. Kobenzl veut donc se justifier, prouver son innocence. Il se dit ami de Pázmány et obtient de celui-ci une attestation, mais il veut aussi avoir sa justification de la part de Klesl.

Le Cardinal de Vienne est en fureur à cause de l'indiscrétion des jésuites. Il écrit (le 10 août 1616) au Provincial Alber, en lui transmettant la lettre de Kobenzl; il critique sévèrement celui-ci qui, pour défendre sa propre réputation, confond publiquement (par son indiscrétion) l'excellent P. Pázmány. Que diront les catholiques et les adversaires (dont la méthode est bien connue de Klesl), quand on fait tant de rumeurs sur une diffamation qui ne peut venir que d'une femme? Et Klesl lui-même sera jugé défavorablement par ses ennemis. De toute façon, Klesl reconnaît que le P. Kobenzl lui a toujours parlé de Pázmány en termes favorables. C'est le fait de répandre cette calomnie en public qui l'irrite. Toute autre était l'attitude du P. Geranus (recteur de Prague) et du P. Becanus (professeur de théologie à Vienne)[87], qui avaient déjà informé Klesl, mais avec beaucoup de discrétion et de compassion à l'égard de Pázmány: *«relata referebant»,* mais ils ne l'accusaient pas. Klesl s'est entretenu avec ces Pères alors que Kobenzl était absent, donc sur ce point *(«hac in re»)*, au moins, Kobenzl est innocent[88].

---

[83] BAV *Barb. lat. 6927;* cf. FRANKL I 217.

[84] LUKÁCS I 707.

[85] Ne disposant pas des documents que nous connaissons, IVÁNYI (9ss) donne une interprétation assez invraisemblable: d'après lui, c'est le P. Kobenzl qui était à la source de la calomnie et le principal responsable des intrigues contre Pázmány.

[86] Doc. 18.

[87] Sur les Pères Geranus et Becanus voir LUKÁCS I 673 et II 545.

[88] La lettre de Klesl au P. Alber (Provincial), datée du 10 août 1616, est publiée par IVANYI 23-24.

Mais Kobenzl ne dit rien dans sa lettre du fait qu'il a déjà écrit le 29 mars 1616 au Général Vitelleschi au sujet de Pázmány. On ne connaît pas le contenu de sa lettre, mais la réponse du P. Vitelleschi (le 23 avril 1616) atteste qu'il s'agissait de racontars peu croyables[89]. Sans doute, a-t-il déjà informé le Général de la calomnie contre Pázmány.

Voyons maintenant les réactions du P. Alber et du P. Général sur cette affaire. Le Provincial d'Autriche, qui est retourné à Vienne le 19 août (après la visite de la Province), répond au Cardinal Klesl le 20 août 1616. Il tente d'excuser le P. Kobenzl: celui-ci a écrit d'un ton véhément, mais son intention a été de se justifier de l'accusation des calomnies contre Pázmány et de sauver la réputation du Collège de Vienne et de la Compagnie. Il semble – ajoute-t-il – que même «le Seigneur éminent» («ille vir primarius», Teuffl), de qui parle Kobenzl, voulait simplement sauver le bon renom de la Compagnie. L'attestation de Teuffl, et surtout celle du Cardinal Klesl, a donc écarté de Kobenzl et de la Compagnie le soupçon de calomnie. Le P. Alber affirme encore que aucun jésuite, ni du Collège de Vienne, ni de celui de Prague ou ailleurs, n'a jamais accusé Pázmány de ce qu'il aurait eu un enfant[90].

Trois jours après, le 23 août 1616, le Provincial Alber informe le Général Vitelleschi: il envoie la lettre du Cardinal Klesl (qu'il trouve «acerbe et menaçante»), sa prope réponse au Cardinal et la lettre du P. Kobenzl à Klesl. Alber reconnaît que Kobenzl est de «nature véhémente», ce qui explique le ton de sa lettre adressée au Cardinal. Puis il ajoute ces lignes malicieuses sur Pázmány: «Le Seigneur prévôt de Túróc, Pázmány, en revenant de Hongrie, est passé par Vienne avant mon arrivée; maintenant il se trouve à Prague chez son Protecteur, le très Rév. Klesl. Ainsi n'ai-je pu le revoir après mon retour. Si seulement je pouvais le revoir un jour au ciel!»[91]

Le P. Vitelleschi répond au P. Alber le 24 septembre 1616. Son opinion sur l'affaire nous surprend. Le Général ne voit dans la lettre de Kobenzl rien qui pourrait être une calomnie, et celle du Cardinal Klesl témoigne aussi plutôt de l'apologie de la vérité que des reproches amers d'un homme offensé. S'il est amer, il faut le mettre au compte des calomnies. Le Général Vitelleschi se montre donc compréhensif envers Kobenzl qui voulait se justifier d'une calomnie aussi infâme; il faut le consoler d'une manière paternelle[92].

Nous avons l'impression que les Supérieurs jésuites, le Provincial et le Général, sont trop compréhensifs pour Kobenzl et ils se soucient peu de la ré-

---

[89] Le Général Vitelleschi au P. Kobenzl le 23 avril 1616: « Quae R.V. literis suis 29 martii Novaedomi datis de P. Pasmanni consiliis exposuit, accepi legique. In quibus, etsi non pauca sint, de quibus dubitare possim, itane omnino se habeant, non possum tamen, quin R.ae V. fidem, seu fidelitatem potius, in hisce aperiendis magnopere laudem et comprobem. Quem scio non haec omnia tamquam certissima asserere, sed qualiacumque sint suggerere, ut ex iis hominis consilia meditationesque coniicere possim. Deus illi bonam mentem donet, ne quid aggrediatur, cuius eum sero nimis paeniteat» (*Austr. 2* II 726).

[90] Le Provincial Alber au Card. Klesl (le 20 août 1616); *Austr. 225* 361*r*.

[91] Le Provincial Alber au Général Vitelleschi le 23 août 1616: «Rediit ex Ungaria Dominus Praepositus Thuroziensis Pasmanus; transivit Viennae antequam huc redirem, et modo est Pragae cum Promotore suo Ill.mo Cleselio. Itaque nunquam illum post reditum vidi, utinam videam aliquando in caelo» (*Austr. 225* 363a*r*).

[92] *Austr. 2* II 756.

putation de Pázmány. Car, sans aller jusqu'à dire avec Iványi[93] que Kobenzl a dénoncé Pázmány d'une manière perfide chez le Général, puis qu'il voulait hypocritement se justifier auprès de Klesl et prouver son innocence, nous pensons que *le jésuite de Vienne,* volontairement ou involontairement, *a contribué à la diffusion des calomnies contre Pázmány.* Mais vu le contexte des événements, nous supposons que c'étaient les ennemis (protestants?) de Pázmány qui ont joué leur dernière carte pour empêcher sa nomination au siège d'Esztergom.

C'était la mission de Pázmány en Hongrie du Nord (à Kassa) qui a provoqué les rumeurs et les calomnies, politiques ou autres, contre le «commissaire» de Matthias. L. Ridolfi, qui se trouvait à Prague pour traiter de la nomination de Pázmány, a informé le 15 août 1616 le Cardinal Secrétaire, comme en témoigne la réponse de celui-ci le 3 septembre 1616. La diète de Kassa a inséré dans ses Conclusions un article contre Pázmány: on y a accusé le commissaire de l'Empereur d'être à l'origine des désordres. C'est le Palatin Thurzó qui a communiqué à Matthias les accusations des comités de Zemplén et Sáros[94].

Alessandro Vasoli (de la Nonciature de Prague) écrit au Cardinal Secrétaire le 5 septembre 1616 à propos des «articles» (de la diète) contre Pázmány, mais il mentionne une autre accusation. La Chambre Royale (du fisc) spécule déjà sur les revenue de l'archevêque d'Esztergom; elle pose des conditions à Pázmány, futur archevêque. La Chambre appuiera sa nomination, annoncée par Matthias dès le début d'août, à condition que Pázmány donne une bonne partie de ses revenus à l'État, sinon, elle s'y opposera. Pázmány dit un *non* décidé aux présidents de la Chambre. Il est prêt à faire pour l'Empereur tout ce que sa conscience lui permet (ce qu'il peut faire sans offenser Dieu et sans entamer sa propre réputation), mais il refuse la simonie[95]. Malgré cette droiture, Pázmány est accusé de simonie[96].

Mais on cherche en vain à dénigrer Pázmány auprès de Matthias. Celuici est informé de tout et il connaît les mérites de Pázmány. Matthias ordonne à la Chambre de laisser Pázmány en paix, et *le 28 septembre 1616,* à la session solennelle du Conseil, *il annonce la nomination de Pázmány au siège primatial d'Esztergom.* Ce jour même, le Cardinal Klesl informe le Palatin Thurzó, et le 3 octobre 1616, il communique la nouvelle au Pape, en demandant la confirmation et la Bulle[97]. Paul V confirme la nomination à Matthias le 22 octobre 1616 et envoie la Bulle, datée du 28 novembre 1616, à Mons. Pázmány[98].

---

[93] Voir notre note 85.

[94] Voir FRANKL I 214-220.

[95] Ibid. 223-224.

[96] Lettre du Card. Secrétaire au Nonce de Prague le 1 octobre 1616: «Piacerà parimente di sapere, che che articoli sono quelli che sono usciti contra il P. Pasma et se toccano cosa di religione; et di più se si verifica, che il medesimo padre habbia ricusato di far patto con la Camera Imperiale sopra alcune entrate che si ricercavano da lui della Chiesa di Strigonia; et in somma s'egli sia stato saldo in detta risolutione» (*Nunz. di Germ. 27* 146*v*).

[97] Voir FRANKL I 225-226; lettre de Klesl à Thurzó: HANUY I 777-778. Cf. Doc. 19.

[98] Doc. 20.

Le 28 novembre 1616, les Cardinaux ont tenu au Palais du Quirinal le *consistoire secret* pour la nomination au siège d'Esztergom[99]. Les Actes décrivent les mérites de Pázmány, les qualités du docteur en théologie. On sait que Pázmány était calviniste jusqu'à 13 ans; les Cardinaux se prononcent favorablement sur la dispense de l'empêchement d'hérésie. Le Cardinal Bellarmino fait observer que Pázmány a écrit contre les hérétiques. Mais quelqu'un remarque aussi que la fréquentation de cette Dame a jeté quelque ombre sur lui.

Les Actes consistoriaux d'écrivent le grand diocèse d'Esztergom, dont le siège a été transféré, à cause de l'occupation des Turcs, à Tirnau (Nagyszombat). Puis, à la fin nous lisons: *Pázmány «a émis la profession de foi entre les mains de Alessandro Vasoli* à la Nonciature de l'Empereur» (à Prague)[100]. Notons bien (nous y reviendrons tout à l'heure) qu'il s'agit ici de la profession *de foi,* pour la dispense de l'empêchement d'hérésie), et non pas d'une profession *religieuse* chez les Somasques.

IV. Pázmány est-il resté jésuite après sa nomination?

Il nous reste à répondre à la question posée au début de notre étude: Péter Pázmány, profès de la Compagnie de Jésus, est-il resté jésuite après sa nomination? Mais encore, avant cette réponse, faut il éclairer un autre problème: Pázmány est-il passé chez les Somasques? Que signifie sa «translatio?» Pour y voir clair, résumons d'abord la chronologie des événements décisifs.

1. *Le résumé des événements*

Comme nous l'avons vu, les événements se chevauchent durant les années 1614-16, les choses sont assez embrouillées. Ni Pázmány, ni le Pape, ni Matthias (et Klesl), ni le Général des Jésuites ne connaissent complètement *la synchronie des faits* à cause de l'accélération des événements et le manque d'information. Et comme il s'agit d'un cas sans précédent, son interprétation reste longtemps difficile. Nous pensons que aujourd'hui, sur la base d'une documentation aussi abondante que la nôtre, nous pouvons donner une réponse satisfaisante à la question posée ci-dessus.

Péter Pázmány, profès de la Compagnie de Jésus, à cause des vexations des supérieurs de Vienne, *veut quitter la Compagnie.* Durant la période de l'interrègne (Acquaviva est mort le 31 janvier 1615, Vitelleschi est élu le 15 novembre 1615), Pázmány s'adresse directement au Pape Paul V, car il ne se fie pas au Vicaire Général, le P. Alber, avec qui il a eu des difficultés. Le Vicaire Général, à la demande du Pape, informe le Saint Siège au sujet de Pázmány; il expose *les raisons pour déconseiller* au Pape de donner un bref pour

---

[99] Doc. 21.
[100] Ibid.

la sortie de la Compagnie. Paul V accorde son premier bref le 14 novembre 1615: Pázmány peut passer à un autre Ordre dans les six mois et y faire la profession.

Mais la mort inopinée du Cardinal Forgách (le 16 octobre 1615) *renverse la situation*. Matthias et Klesl, en accord avec le Nonce de Prague, d'après les informations positives, proposent Pázmány comme successeur de Forgách. La Compagnie résiste. Les supérieurs de Pázmány s'opposent à sa nomination en vertu de l'Institut de la Compagnie, mais aussi à cause des racontars contre Pázmány (sa familiarité avec la Baronne Balassa). Ils donnent même crédit – semble-t-il – aux calomnies contre Pázmány et *ils s'en servent pour empêcher sa promotion*. Ils veulent protéger la réputation de la Compagnie, mais les supérieurs de Vienne, par leur imprudence et leur loquacité (ou même par jalousie vis-à-vis du jésuite Hongrois et à cause de sa politique pro-protestante) diffusent les calomnies et discréditent Pázmány jusqu'au Pape. Pázmány, à cause des injustices (p. ex. l'interception de la lettre de Ridolfi), demande au P. Vitelleschi (le 8 février 1616) la permission de se servir du bref pontifical. *Il ne cherche pas la dignité ecclésiastique* (comme on le dit), mais il sait ce qui se passe autour de lui, c'est-à-dire qu'on veut le nommer archevêque. Il reste passif, bien que ses voeux de jésuite l'obligeraient à résister.

En effet, lors de sa profession à Graz (le 29 avril 1607), il a promis qu'il ne consentirait pas à sa nomination, «nisi coactum oboedientia eius, qui mihi praecipere potest sub poena peccati»[101]. Pázmány, au milieu des vexations se console du fait que l'entourage de l'Empereur a une si bonne opinion de lui. Peut-être pense-t-il, qu'il pourra faire beaucoup de bien pour la religion catholique en Hongrie comme archevêque, s'il ne peut plus servir dans la Compagnie.

En tout cas, *Pázmány tergiverse;* il ne se sert pas de l'indult pontifical. Le Pape, à cause des nouvelles difficultés (calomnies, «lettres d'amour»), prolonge de six mois son indult (second bref: le 5 mars 1616). Mais sur le conseil de Klesl, on prépare déjà le troisième bref (il sera daté du 21 avril 1616) pour faire passer Pázmány chez les Somasques; ainsi les jésuites n'auront rien à dire contre sa nomination. (Le Pape entre-temps a modifié l'Institut des Somasques: il leur a donné l'autorisation de pouvoir admettre un profès d'un autre Ordre). *Pázmány peut donc être admis chez les Somasques,* commencer son noviciat en un lieu désigné par le Nonce de Prague et sous sa conduite, et émettre la profession entre ses mains dans les six mois à partir du début du noviciat. C'est seulement après cette profession qu'il sera délié des ses obligations envers la Compagnie.

L'Institut de la Compagnie prescrit que personne ne peut passer à un autre Ordre (excepté celui des Chartreux) sans la permission du Général. Ceux qui quittent la Compagnie, s'ils n'entrent pas de fait dans l'autre Ordre, doivent retourner à la Compagnie; autrement ils encourent l'excommunication.

---

[101] Hanuy I 20.

Ceux qui veulent entrer chez les Chartreux, disposent de trois mois, les autres d'un laps de temps déterminé par le Général[102]. Pázmány, lui, a eu un indult spécial de Paul V, et il a obtenu une patente du Général Vitelleschi[103].

Dès le 18 avril 1616 (donc trois jours avant la date du troisième bref!), L. Ridolfi atteste déjà devant notaire que Pázmány est passé chez les Somasques, donc il peut être nommé archevêque[104]. Matthias nomme Pázmány prévôt de Túróc le 25 avril, quatre jours après le bref, et, par autorité du Pape, il l'oblige à accepter des bénéfices ecclésiastiques. L'Empereur et Klesl (écrivant au Palatin Thurzó) ne parlent pas des Somasques, mais ils insistent sur le fait que Pázmány a été délié de ses obligations envers la Compagnie. Sans doute, *ne se souciaient-ils pas du contenu du bref, et ne connaissaient-ils pas l'Institut de la Compagnie.*

Le Procureur Général des Somasques – obéissant au Pape – informe Pázmány et le Nonce de Prague du bref le 29 avril 1616[105] (Pázmány est déjà prévôt de Túróc!). La Congrégation des Somasques a donc reçu Pázmány qui peut commencer son noviciat (il pourrait le commencer au début de mai, après avoir reçu le bref et la lettre du Procureur). Mais cinq mois après le début *supposé* du noviciat, Pázmány est nommé archevêque d'Esztergom (le 28 septembre 1616). D'ailleurs, à cause de sa mission en Hongrie du Nord, le prévôt Pázmány n'aurait guère eu le temps de faire cette formalité.

2. *Pázmány est-il passé chez les Somasques?*

Nous avons vu que le passage à l'Ordre des Somasques (proposé par Klesl) a été considéré par Matthias et par le Pape comme *une pure formalité,* à cause de la résistance des jésuites. Le but était sa nomination, ce qui est vite arrivé après le troisième bref pontifical. Pourtant, les Somasques considèrent Pázmány comme membre de leur Ordre, comme en témoigne p. ex. leur historien, Pietro Camperi[106]. Mais ses preuves ne sont pas convaincantes.

Ce qui est attesté vraiment, c'est seulement l'admission de Pázmány à leur Congrégation. Camperi admet lui-même qu'il n'est pas sûr que Pázmány a fait la profession dans leur Ordre. En tout cas, on ne trouve pas de document à ce propos dans leurs Archives. Il y a seulement une lettre de Alessandro Vasoli du 3 décembre 1629, adressée au Procureur des Somasques, dans laquelle il affirme: «Monsieur le Cardinal d'Esztergom a fait la profession dans votre Ordre entre mes mains» (à Prague, à la Nonciature)[107]. Mais le

---

[102] *Institutum S.I.* I 39-40.

[103] Voir notre note 78. Le fait est donc attesté, mais nous n'avons pas le texte de cette patente. Son contenu devait être semblable à celui du décret du Général Acquaviva, donné (le 10 juin 1587) au P. A. de Mendoza: «ut infra sex mensium spatium a data praesentium computandum, ad quamvis mendicantium vel non mendicantium ordinem regularem transire possit, ibique professionem emittere; quam postquam emiserit, ab omni erga Societatem obligatione liber atque absolutus remaneat» (*Tolet. 37* 170). Notons la ressemblance des termes à ceux du troisième bref de Paul V, donné à Pázmány. La différence du contenu se trouve dans le fait, que, dans le cas de Pázmány «l'ordre régulier» est déterminé (Somasques).

[104] Doc. 15.

[105] *Hist. Soc. 56* 120-121; cf. CAMPERI 11.

[106] CAMPERI 12-13.

[107] Doc. 23. Cf. Doc. 21.

prieur de Firenze (en 1629) confond les événements: nous avons vu qu'il s'agissait de la profession de *foi* en vue de la dispense de l'empêchement d'hérésie avant la nomination de Pázmány (en 1616), et non pas de profession *religieuse*.

Mais il est inutile de nous occuper des arguments de convergence de Camperi[108], quand nous avons le document décisif: *la lettre autographe de Pázmány, adressée au P. Vitelleschi le 11 décembre 1625*[109]. L'archevêque d'Esztergom décrit sa situation au Général des Jésuites: il veut se libérer de ses scrupules, et pour cela il demande la médiation du P. Vitelleschi auprès du Pape. (Il faut remarquer, que dans ses scrupules, Pázmány s'adresse au Général des Jésuites et non pas au Procureur des Somasques!) Pázmany cherche à éclairer un cas de conscience, le sien propre, donc on peut admettre qu'il est sincère. Il ne sait pas s'il a satisfait à toutes ses obligations quand il a accepté sa nomination. Dans sa lettre, *il affirme clairement, qu'il n'a pas fait la profession chez les Somasques,* bien qu'on l'y ait admis, car il a été tout de suite nommé archevêque. Mais s'il n'a pas été somasque (le passage n'a pas été fait selon la présciption du bref pontifical), a-t-il cessé d'être jésuite?

3. *Pázmány comme archevêque est-il resté jésuite?*

Nous avons déjà les éléments pour donner la réponse à cette question. Et *notre réponse est affirmative*. En effet,

– vu le bref de Paul V qui détermine les conditions du passage aux Somasques,

– vu l'Institut de la Compagnie et le contenu de la patente du P. Général, puisque Pázmány n'a pas fait la profession chez les Somasques, il est resté jésuite.

Cette affirmation, nous la confirmons par l'analyse ultérieure de la lettre de 1625 et par les interprétations ultérieures des *historiens* de la Compagnie[110]. En effet, selon l'Institut de la Compagnie, Pázmány était encore lié par sa profession de jésuite; il aurait dû signaler ce fait au Général, quand il a accepté l'archevêché. Il ne l'a pas fait. Il n'a pas tout fait selon les obligations de sa profession, ce qui *explique ses scrupules ultérieurs*. Sans doute, a-t-il cru que c'est le Pape qui l'a obligé d'accepter la dignité ecclésiastique. Mais cette obligation a-t-elle été un ordre – *praeceptum* – ou s'agissait-il seulement d'une intention du Pape? Pázmány lui-même écrit: «Sanctae memoriae Pauli Papae *nutu*».

---

[108] CAMPERI 11-12. «Tutte queste però sono ragioni, dirò così, di congruenza; la questione di fatto si potrà risolvere soltanto il giorno che, potendo consultare la Cancelleria di Praga, vi si trovasse l'istrumento relativo alla professione». D'ailleurs, le P. Camperi admet, lui aussi, que la déclaration de Pázmány (lettre de 1625 = Doc. 22), si elle était authentique, serait décisive: «Il P. Cordara (...) riferisce di una lettera, nella quale lo stesso Pazman, angustiato nella sua coscienza da qualche ansietà, dichiara al P. Generale dei Gesuiti di non aver mai fatto la professione in altra congregazione religiosa. Ma questa dichiarazione, che potrebbe, se autentica, costituire un argumento resolutivo, va a urtare contro non poche difficoltà» Puis, Camperi cite la lettre de Alessandro Vasoli (Doc. 23).

[109] Doc. 22.

[110] Doc. 25-26.

Le P. Vitelleschi, dans sa réponse du 7 février 1626, rassure Pázmány[111]. Après avoir consulté les théologiens de la Compagnie, il déclare que Pázmány ne doit pas s'inquiéter d'avoir accepté l'archevêché et n'a pas besoin d'une absolution du Pape, s'il avait agi *«bona fide, nihil suspicans de impedimento quod postea videre caepit»;* et s'il avait des doutes ou scrupules, son confesseur ordinaire peut l'absoudre. Cette réponse regarde plutôt le cas de conscience que l'aspect juridique; et Pázmány accepte le jugement du Général[112]. Notons cependant, que les théologiens de la Compagnie ont examiné aussi l'aspect juridique. Ils ont notamment consulté l'oeuvre de F. Suárez sur l'Institut de la Compagnie, car Vitelleschi a remarqué qu'on ne peut pas opposer à sa solution l'opinion de Suárez. Celui-ci, traitant du passage d'un profès jésuite à un autre Ordre[113], pose deux conditions: 1) le profès (qui veut passer à un autre Ordre) doit avoir la permission (du Pape et du Général); 2) s'il ne se sert pas de la licence ou ne fait pas profession dans l'autre Ordre, il doit retourner à la Compagnie, autrement il est fugitif ou apostat. Le P. Vitelleschi remarque que le cas de Pázmány est tout à fait différent («longe diversum est»). Pázmány (selon la deuxième condition) serait apostat, mais dans son cas il ne s'agissait pas seulement de son passage aux Somasques. En effet, par la volonté même du Pape, on a fait ce détour *en vue* de sa nomination. Le P. Vitelleschi lui-même observe: «cum negotium D.V. Ill.mae cui a Summo Pontifice dignitas illa deferebatur», il s'agissait donc de la volonté du Pape qui l'a nommé archevêque.

Si Pázmány a interpreté – *bona fide* – cette volonté *(nutu!)* comme un ordre *(praeceptum)*, il n'a pas besoin du tout d'une absolution; au contraire, s'il a eu des doutes (scrupules) *au moment d'accepter* la dignité, son confesseur peut l'absoudre. On ne doit pas recourir au Pape. Notons bien, que la source des scrupules postérieurs de Pázmány peut être ceci (comme nous l'avons déjà signalé): Il savait bien (et lui seul, à cette époque) qu'il n'avait pas fait la profession chez les Somasques; il aurait donc dû en avertir les Supérieurs de la Compagnie et résister à sa nomination (en vertu de sa profession de jésuite). En plus, quand il s'est adressé directement au Pape, durant l'interrègne, pour lui demander un indult, il n'a pas agi selon les prescriptions de la Compagnie[114].

4. *Interprétations postérieures*

Etant donné que le cas de Pázmány a été unique à son époque, il y a eu, *pour un certain temps, incertitude dans l'interprétation de sa situation.* La lettre de Pázmány (de 1625) et la réponse du P. Vitelleschi (1626) apportent de la lumière. Au début, on dit simplement: Pázmány est passé chez les Somasques

[111] Doc. 22, note 3. Le texte intégral se lit in HANUY I 786-787.

[112] Lettre de Pázmány au Général Vitelleschi le 30 mars 1626 (réponse à la lettre de celui-ci, datée du 7 février 1626), HANUY I 511.

[113] F. Suárez, *Tractatus de religione S.I.* lib. XI c. 2 n. 2-3 et c. 3 n. 2-3.

[114] Voir les décrets 20 et 22 de la Congr. Gén. VII (1615-1616), *Institutum S.I.* 322 et 324-325.

avec la permission du Pape et du Général. On ignorait s'il avait fait ou non la profession dans le nouvel Ordre. C'est pourquoi, p. ex. dans le cas du P. Vermi, le 26 octobre 1623, le P. Vitelleschi affirme: il a donné la patente à Pázmány qui est sorti de la Compagnie[115].

En 1630, quand il s'agit de la nomination épiscopale de F. Salazar, jésuite espagnol, on se réfère de nouveau au cas Pázmány. Vitelleschi, dans un projet de Supplique, explique au Pape (pour lui déconseiller la nomination de Salazar): Paul V, à cause de l'extrême besoin du diocèse d'Esztergom, a d'abord fait passer Pázmány à un autre Ordre, pour ne pas le nommer comme jésuite, car une telle nomination cause un dommage à la Compagnie, ouvre la porte aux dignités ecclésiastiques, crée un précédent[116].

Justement, pour empêcher de tirer argument du cas Pázmány, le Général Vitelleschi écrit le 16 novembre 1630 au P. Dobronoky, recteur du collège de Tirnau. Il lui demande d'aller chez le Cardinal Pázmány et de lui dire: ne pas montrer ni donner le bref de Paul V à personne, et lui envoyer une copie de sa propre patente (s'il l'a encore), par laquelle il (Vitelleschi) lui (à Pázmány) a donné la faculté de quitter la Compagnie[117]. Et nous savons par les notes du P. Dobronoky[118], qu'il a rencontré Pázmány à Sellye où il lui a communiqué la demande de Vitelleschi. Pázmány répond qu'il a le bref à Pozsony et il le prie d'assurer le Général qu'il ne le montrera à personne. Pázmány ajoute: *«il n'a jamais été Somasque, n'a jamais pris leur habit, et il n'a pas fait le noviciat chez eux, pas même un quart d'heure»*. Et Dobronoky explique encore: Quand Pázmány est allé à Rome comme légat de Ferdinand II (en 1632), le Pères Somasques voulaient le fêter comme appartenant à leur Ordre, mais le Cardinal Pázmány, n'a même pas pris la chose en considération. Cette dernière remarque du P. Dobronoky est confirmée par le P. Oldoinus S.J. qui a réédité l'oeuvre historique de Ciaconius O.P. en 1677[119].

Notons enfin que les observations des censeurs de certaines Histoires de la Compagnie vont dans le même sens[120]. Vers 1741, on a fait des remarques intéressantes sur le cas Pázmány, qui ont pu orienter Cordara vers son interprétation juste. On se réfère à la narration de Oldoinus qui veut prouver que Pázmány n'avait pas fait la profession chez les Somasques. Et la preuve décisive est la lettre de Pázmány au Général Vitelleschi (1625). En interprétant les

---

[115] «La fel. m. di Paolo V pregata dall'Imperatore Mattia a far il P. Pasman arcivescovo di Strigonia, cosa che importava la salute di un regno, et absolute non vi era altri a che commetter quella chiesa, non volle farelo, se prima non usciva dalla Compagnia; et a questa uscita non volle metter le mani, ma la rimesse a me, et io li diedi la patente» *Sic. 8* II 449*r* – Cf. CORDARA 418-419.

[116] «E per manco male giudicò la Compagnia et Paolo V di fel. mem. estremo bisogno dela chiesa di Strigonia far prima passare ad altra religione il P. Pasman, che promuoverlo tra di noi a quell'arcivescovado; se ben anche questo fa male per la Compagnia, è di mal'esempio, né chiude affatto la porta all'ambitione o ruina che da simili esempii potremo temere» (*Hist. Soc. 56* 186*r*-187*v*). – Cette supplique a été présenté au Pape par le Général au printemps de 1630. - Cf. Doc. 25.

[117] Doc. 24.

[118] Voir HANUY I 780-781.

[119] CIACONIUS, A., O.P. – OLDOINUS, A. S.I., *Vitae et res gestae Romanorum et S. R. E. Cardinalium*. IV. (Rome 1677) 573-576. – Cf. CORDARA I 28-29.

[120] Doc. 26.

déclarations de Pázmány, P. E. de la Reguera observe: Pázmány avait, à juste titre, des scrupules, car – comme il le dit lui-même – il n'a pas été forcé *(coactus)* par Paul V, mais il a été transféré «Pauli V. *nutu*», pour être nommé archevêque comme Somasque. «Car – ajoute le Censeur – quoi qu'il en soit du passage précis (praecisa translatione), être promu de fait à une prélature alors qu'il était encore de la Compagnie, puisqu'il n'a pas fait profession ailleurs, cela ne pouvait pas être «*nutu* Pontificis»; il fallait un *ordre* («sed opus erat *praecepto*»). Le Censeur connaît donc la lettre de Pázmány, mais il ajoute: il faudrait trouver aussi la réponse du P. Vitelleschi, pour y voir plus clair. (Nous avons déjà vu cette réponse qui nous a justement aidé dans l'interprétation).

Pour ce qui concerne les intentions ou létat d'âme de Pázmány, relevons son autodéfense en 1620. Il répond aux accusations des protestants dans son opuscule «Vindiciae Ecclesiasticae»[121]. «C'est un invention (fictum) et une calomnie; il est manifestement faux que *'je me sois hissé au siège d'Esztergom en recourant à des manoeuvres'*. Ils sont encore en vie aujourd'hui» ils sont présents à Vienne, les hommes les plus éminents, qui ont connu les projets secrets du regretté Matthias. Je m'en appelle à eux pour qu'ils témoignent publiquement de la vérité: je n'ai jamais fait la moindre manoeuvre; je n'ai domandé ni par écrit, ni par vive voix, à être promu à l'archevêché. Mais je n'y pensais pas, j'ai été convoqué par la lettre de Matthias à Prague, et avant d'arriver, j'ai appris que tout était déjà décidé. Non seulement à la Cour royale, mais ailleurs aussi, on avait déjà rendu publique ma nomination au siège archiépiscopal» Et puis Pázmány atteste encore, avec quel esprit de sacrifice et de service il a accepté cette charge.

Conclusion: Péter Pázmány, profès de la Compagnie de Jésus a eu l'indult pontifical pour passer chez les Somasques, et le Général des Jésuites lui a donné la permission de faire ce passage. Cette formalité a été imaginée à cause de la résistence des Jésuites (qui se référaient à leur Institut), pour pouvoir nommer Pázmány au siège primatial d'Esztergom. Pázmány n'a pas fait la profession chez les Somasques. Normalement, il aurait dû retourner à la Compagnie, mais par la volonté de Paul V il a été nommé prévôt de Túróc, puis archevêque, alors que sa profession le liait encore à la Compagnie. Il est donc resté jésuite comme archevêque, mais naturellement, ses voeux ont été modifiés avec la nomination. Il a accepté cette dignité malgré ses obligations de jésuite, sans l'ordre formel du Pape et sans éclairer sa situation aux Supérieurs: ce qui explique ses scrupules de 1625. Le P. Vitelleschi l'a calmé en lui expliquant que son cas était tout à fait espécial.

Toute sa conduite comme archevêque a justifié ce qu'il a écrit en 1616 au P. Vitelleschi, au milieu des injustices subies de la part des Supérieurs de Vienne: *«Societatem amo, atque observo, amaboque dum vivam»*.

---

[121] Doc. 27.

1. Lettre du P. P. Pázmány au Général C. Acquaviva (Extrait)
Graz, le 4 juillet 1604 – Rome
ARSI *FG 650/A* (Censurae opinionum I – 1565-1627) 149*r*-150*v* (*prius* 306-309); autographe.

Admodum Reverende in Christo Pater
Prima die iulii accepi censuram propositionum a Vestra Paternitate missam[1]. Et quidem cupivissem, antequam censerentur, diligens praecessisset de quaestione facti cognitio, ne et censores frustra laborarent, et ad me derivaretur invidia rerum non mearum; aut certe (si omnino mitti debebat censura, ante perfectam notitiam facti), ut censio fieret de propositionibus, iuxta ea, quae a me ad V.am P.tem missa erant.

Verum quia neutrum est factum, imo quia ne mentio quidem usquam est censurae ac sententiae meae de illis propositionibus[2], perinde ac si adversa pars fidem omnem occupasset, nec meis locum reliquisset, labor meus et censorum duplicatur; praesertim cum multas in hac censura propositiones videam, quas ego nunquam ante hesternum diem vidi.

Nunc igitur quam potero brevissime, de re tota ad V.am P.tem scribendum duxi, ut (quod ante latam sententiam factum non est) iam saltem facti veritas cognoscatur, et ea demum censeantur, quae mea sunt, ne cum aere luctari videantur censores ... Ita ut in his et aliis omnibus sanctae Matris Ecclesiae iudicio me meaque omnia subiiciam.

Ante vero quam id facio, unum praemittam, quod ad rem inprimis pertinet: Me nimirum non solum in his, de quibus nunc agitur, propositionibus, sed in aliis etiam omnibus paratum semper fore non V.ae P.tis modo, sed et cuiusvis alterius Superioris iudicio ac voluntati morem gerere; sicut, antequam ad P.tem V.am quidquam de his rebus scriberetur, obtuli me P. Rectori[3], me paratum aliter docere, quam docueram, dummodo se ita velle indicet. Quin etiam, ubi haec controversia finita fuerit, quid ultro et sponte mea facturus sim, V.a P.tas videbit[4].

Caeterum, quia iam in formam processus abiit praesens negotium, cuius totum collegium conscium est; imo fere antequam scirem, quid ageretur, conscium fuit; iccirco re Deo commendata, iudico me non debere revocare vel immutare quidquam (durante hac controversia), nisi clarum sit, id tale esse, quod revocare et ego in con-

---

[1] La censure de ces propositions se trouve au *FG 650/A* 117*r*-122*v* (*prius* 243-254). Les *Propositions* mêmes, envoyées de Graz à Rome: *ibid.* 123*r*-141*r* (*prius* 254-290).

[2] L'autodéfense de Pázmány à propos des propositions incriminées n'est pas arrivée aux censeurs de Rome, car le Recteur de Graz l'a retenue, comme nous le savons d'une lettre de Pázmány. Voir Doc. 2.

[3] Gisbertus Schevichavius S.I. (1559-1622), Hollandais, recteur de Collège de Graz entre 1601-1606; cf. LUKÁCS II 741.

[4] La bonne volonté et l'esprit d'obéissance de Pázmány sont reconnus par le Général Acquaviva, comme le montre sa lettre adressée au Provincial Carillo le 31 juillet 1604: « ... Non est autem absorbendus P. Petrus, sed agendum quanto minimo strepitu poterit, cum praesertim bonam eius voluntatem e scriptis hactenus videamus, et ob eam rem aedificati sumus. Ceterum expectandum erit, quid expensis omnibus decernamus, et iuxta illud postea faciendum ... » (*Austr. 2* I 137). — Le P. Acquaviva souligne encore cette attitude de Pázmány le 18 sept. 1606, quand il envoie au P. Carillo la censure romaine de Propositions; cfr. E. VERESS, *Epistolae et acta P. Alfonsi Carrillii S.I.* (1591–1618) II (Budapest 1943) 383–84.

scientia tenear, et V.a P.tas, ut revocetur, iniungere. Idque propterea, quod de bono nomine curam habere teneor, cuius iactura aliis etiam nocumento esset. In specie autem, ut rem totam prout animo concepi meo, clare explicem:

In primis, existimo, quod durante isto processu (extra casum enim huius processus, iam dixi, quo modo sim affectus) non solum lege charitatis, sed et iustitiae (quam Superior quisque religiosorum, in eo casu, quo de iactura boni nominis subditorum agitur, sine ulla personarum acceptione servare tenetur) imponi mihi non potest, ut revocem ullam propositionem, quam hactenus nostri patres publice, toti mundo, vulgatis libris proposuere, nisi illi prius quod publice docuere, publico scripto revocent. Si enim id non fiat: Dat veniam corvis, vexat censura columbas[5]. Hoc iure a me existimari facile quilibet advertet, si consideret, maiorem semper fuisse libertatem, et iure esse debuisse in privatis lectionibus, quam in scriptis libris. Nec aequum videtur, ut si inquisitiones romana et hispanica, si censores, qui a religione deputati libros huiusmodi revident, permittant editis libris aliquid doceri, id in media Germania, privatim et in angulo mihi non permittatur.

Secundo, quod spectat ad illas propositiones, quas scripto non tradidi, sed viva voce dixisse accusor, si tales sint, quas me dixisse, coram Deo et in conscientia non memini, vel quas argumentando contra alienam sententiam dixisse iudico; cum in dubiis semper favendum sit reo, existimo iniungi non debere, ut tales propositiones tanquam meas retrahem, nisi vel accusatoes, vel alii testes idonei, si opus sit, etiam iuramento confirment, eadem praecisa et formalia verba, non disputandi gratia, sed ex propria sententia me dixisse.

Tertio, quia de gravi boni nominis iactura agitur, praesertim cum aliquoties publice iactatum sit a P. Rectore, quaedam ex iis, quae ego docui,esse contra fidem (id quod fidem obtineret, si retractari a me iussu P.tis V.ae viderent), in isto casu, arbitror, me non teneri, ut revocem quidquam, nisi clare constet esse vel contra Scripturam, Patres et Concilia; vel contra ea, quae in religione iustas ob causas determinata sunt, vel contra communem scholasticorum sententiam.

Quod si aliquid horum constet, non solum non refugiam revocare quae male docui, sed gratiam etiam habebo Doctori meo; scio enim recte ab Augustino dictum, magnae sapientiae esse revocare hominem, quod male locutus est; siquidem, ut iurisconsultus inquit: omnium habere notitiam, et in nullo penitus errare, Divinitatis potius est, quam humanitatis. Haec liberius forte dicta videri possunt iis, qui rem ipsam non penitus considerent; aequus tamen rerum aestimator, non dubito, probabit. Sed iam ad propositiones veniamus ... [150*v*]

... Vestra Paternitas ex his intelliget, quam bona fide mecum sit actum ... Haec habui, quae in angustia temporis, raptim scribenda visa sunt. Graetii 4 iulii 1604.

Vestrae Paternitatis servus in Christo

Petrus Pazmany[6]

NB! Trois jours après, le 9 juillet, Pázmány a résumé brièvement sa position sur une feuille à part, et l'a envoyée, jointe à sa lettre, au P. Général:

Tota ut ista differentia brevissimo negotio finiatur, et ego quod religiosi est officium faciam, hoc modo paratus sum rem totam terminare:

1. Quidquid ego me non docuisse, vel non meo sensu ab illis aceptum, contendi

---

[5] JUVENALIS, *Sat.* 2 63.

[6] Trois jours après, le 9 juillet, Pázmány a résumé brièvement sa position sur une feuille à part, et l'a envoyée, jointe à sa lettre, au P. Général.

hactenus, paratus sum iis et verbo et scripto contrarium docere, tanquam rebus, quas falsas iudico et meas non esse censeo.

2. Si Noster Pater vult, ut opiniones, quas docui, non unam vel alteram tantum, sed etiam omnes revocem, eo titulo, quod superioribus non placet, licet hactenus alii eas docuerint, paratus sum facere.

3. Si quid ex iis, quae docui, repugnare vel Scripturae, Patribus etc., vel novum esse, et a me primum (etiam e nostris) traditum, agnoscam, paratus sum absolute revocare.

4. Quod hactenus libere disputatum est et in utramque partem, et sciente Societate, nec tamen inter determinatas opiniones relatum est, et quas ego non puto esse falsas, sed probabiles, numquam coram conscientiam dicam falsas esse, vel putare me illas falsas esse, multo minus temerarias etc.

9 iulii 1604.

Petrus Pazmany.

2. Lettre de Pázmány au Général Acquaviva (Extrait)
Graz, le 21 août 1606 – Rome
ARSI *Germ. 181* 81*r*-82*v* (*prius* 206-209); autographe; éd. HANUY I 16-19.

Reverende in Christo Pater

Paucos ante dies, prorsus inopinato, redditae mihi sunt literae R.P. V. Provincialis, cum censura duarum propositionum[1]; quas non sine gravi animi mei dolore vidi. Ea in primis de caus, quod cum summo studio conatus sim, nullam huiusmodi rerum occasionem dare, videam tamen evadere non potuisse. Sit nomen Domini benedictum. Ne tamen omnino mihi deesse videar, placuit haec breviter et aperte per puncta ad V.am P.tem scribere ... [81*v*]

Haec est syncere ac fideliter proposita doctrina quam tradidi, quam is, qui duas illas propositiones V.ae P.ti misit, minime considerans aut capiens hinc inde arreptis particulis, sine earum explicatione, congessit. Ut mirum non sit si censores non contra me, sed contra ea, quae suspicabantur, censuram tulerint. Quorum iudicium non reformido, si illis haec ut a me proposita sunt, proponantur. [82*r*]

Scio, qui semel una in re suspectus esse caepit, etiam levi umbra in suspicionem iterum ducitur; quod vel ex harum duarum propositionum censione coniicio. Idcirco maiorem in modum rogo V.am P.tem, boni consulat, si de rebus veteribus aliquid addam, de quibus perpetuum silentium mihi indixeram, nisi iam vetera vulnera refricarentur.

Sciat igitur P. V. me anno 1604 die 6 martii, cum aliquarum propositionum censionibus exagitarer, scripsisse ad V.am P.tem diffusas literas[2], in quibus fideliter quod in scholis docueram, exposueram, et in iis literis caput causae constitueram; quas si censores vidissent, securus eram, nil adeo reprehendendum in mea doctrina inventuros.

Caeterum literae illae detentae hic fuerunt; in quas casu hoc anno 1606 in fine Quadragesimae incidi, et statim duobus patribus senioribus ostendi. Hinc factum,

---

[1] Les censures des deux propositions de Pázmány, faites par différents censeurs romains, se trouvent au *FG 650/A* 157*r*-159*v* (inédit); le texte de la censure definitive, envoyée à la Province d'Autriche: *Austr. 2* I 236.

[2] Voir Doc. 1.

quod ego bis terve, nec sine stomacho scripserim V.ae P.ti, mihi certo constare, nunquam censoribus exhibitum meum scriptum; et illa sola fuit causa, cur interdum acerbius questus sim in literis ad V.am P.tem. Non queror, quod literae haeserint. Neminem in suspicionem adduco. Illud tamen mirari satis non possum, quomodo ii, qui in Urbe censuerunt, vel censoribus iussu P.tis Vae illa tradiderunt, non monuerint, nullum tale scriptum in Urbem venisse, quale a me missum et censoribus non traditum saepe scripsi[3].

Quare etsi censura illa de nulla propositione mea gravior fuerit, quam quod minus probabiles sint illae opiniones, tamen si ei praesertim, qui ultimo censuit, exhibitum illud meum scriptum fuisset, non dubito, de multis aliter iudicasset. Negare itaque non possum, me hac de causa illam ipsam censuram pro surreptitia habere, quia a V.a P.te et censoribus non bene informatis extorta est. Quod non eo scribo, quo mihi magnopere illae censurae displiceant, sed tantum, ut P. V. intelligat, quomodo res geratur.

Etsi pacis ac charitatis ergo adeo non fui curiosus in rebus alienis, ut cum eas ipsas materias legerit P. Deckerius[4] ante quadriennium, quas ego hoc anno, tamen, sancte dico, ne unam quidem lineam eorum, quae ipse praelegerat, toto anno aspexi, ea solum de causa, ne si qua forte in re, ut fit, discreparemus, cogitare posset, dedita opera res suas a me refutari. Tamen anno 1604 duarum triumve horarum spacio duas tantum, quas ipse praelegerat, quaestiones percurri; ex quibus aliquas propositiones collegeram, quarum nonnullas ego non tantum improbabiles, sed fidei contrarias iudicabam, petieramque a V.a P.te, ut si mea, quae etiam iudicio censorum tantum minus probabilia iudicantur, tam exacte censentur, illae quoque censeantur. Qua de re verbum nullum postea accepi a V.a P.te. Ego quoque silui. Tamen quia veror, ne ut priores illae, ita hae quoque haeserint, iccirco breviter, eadem tamen fere quae tunc, in charta separata ad V.am P.tem mitto, ut quid de iis sentire debeam, intelligam.

His me P.tis V.ae ss. sacrificiis demisse commendo. Gracii 21 augusti 1606.

Paternitatis Vestrae filius ac servus in Christo

Petrus Pazmany[5]

3. F. Alber, Vicaire Général S.I. au Pape Paul V
Information sur P. Pázmány
Rome, avril-mai 1615
ASV*Fondo Borghese II/29-30* 203*r-v*. — 2. *Hist. Soc. 56* 96*r-v* 98*v*; éd. Iványi 15.

P. Petrus Pasman, ungarus, Societatis Iesu professus, superiore hyeme, vivente Patre Generali, Claudio Aquaviva, ea de causa Romam venit, ut se purgaret apud P. Generalem de familiaritate cum quadam Domina ungara, de qua notatus fuerat, et a superioribus Societatis provinciae Austriae reprehensus.

---

[3] Voir la note 8 de notre article.

[4] Ioannes Decker S.I. (1550c-1619), belge, professeur de théologie et chancelier de l'université de Graz (1601-1607); cf. Lukács II 569.

[5] Voir la lettre du Général Acquaviva à Pázmány le 14 octobre 1606: «Placet vero R.am V. oppositum de facto docuisse, contrarium uti eaedem R.ae V. literae testabantur, et opto ut occasiones procul habeantur sententiarum et suspicionum, quae obsunt domesticae paci et aedificationi. Si quid erit item in hac parte significandum, postea fiet. De propositionibus alias notatis et hic expensis, responsum fuerat, quod in Domino visum erat, etiam accepta responsione a R.V.; ut hoc tempore mirum videatur nobis, quod R.V. scripsit, non huc fuisse missam illam responsionem» (*Austr. 2* I 248).

Hanc animadversionem aegre ferens ipse, P. Generalem accessit, et excusatione purgationeque sui facta, ad Carthusiam transire se decrevisse, eidem indicavit.

P. Generalis quoad obiecta bono animo ipsum esse iussit. Carthusiam ideo dissuasit, quod transitu ad eam, fama de ipso sparsa firmaretur, et nomini suo ac Societati magis noceret. Deinde cum feliciter ab aliquot annis in defendenda religione catholica in Ungaria laborarit, talentumque ad hoc egregium a Deo acceperit, illud hac ratione defoderet, nec vocationi responderet. Consolatum igitur in provinciam Austriae Pater Generalis remisit, et superioribus commendavit[1].

Quod iam P. Pasmanus, deposita cogitatione de Carthusia, cupiat per Breve apostolicum ab obedientia Societatis eximi, et in sua libertate ipse professus Societatis in saeculo vivere, ne hoc ipse impetret, sequentes suadent rationes:

1. Consuetudini cum illa persona[2], de qua notatus ante fuit, maior occasio praeberetur, et per illam scandalo et offensioni.

2. A magnatibus Ungariae, apud quos propter doctrinam et conciones est in authoritate, cum hi de Brevi apostolico, praesertim qui inter illos sunt haeretici, parvam considerationem haberent, apostata Societatis existimaretur; laboribusque in concionibus, disputationibusque pro fide catholica ab ipso, et quidem cum fructu, aliquot annis habitis, multum detraheretur. Societas apud eosdem non pro religioso ordine censeretur, propterea quod professus illius saeculum repetere possit. Plerique pro homine Societatis eum habituri, scandala et offensiones, quae non immerito tali libertate ei facta timentur, ipsi Societati adscriberent, cum gravi damno et nominis Societatis, et fructus per eius ministeria circa proximos. [96*v*]

3. Clerus in Ungaria, episcopi et praelati, apud quos ipse, ut operarius Societatis, in existimatione et authoritate est, plurimum offenderentur, quod libertatem hac ratione sibi in saeculo agendi et indulgendi quaesierit.

4. Societas professo suo, quem annis 26 educavit et in talem operarium doctrina et eruditione excultum formavit, privaretur.

5. Primus existeret, qui in partibus septentrionalibus obedientiam Societatis hac ratione exueret; facile imitatores habiturus, qui ipsius exemplo idem procuraturi essent, ut iugum religionis tali ratione excuterent, cum magno damno Societatis et Ecclesiae.

Astringendus proinde videtur, ut maneat in sua religione et Societate; vel si omnino ab ea separari vellet, aut abscindi mereretur, id non alia ratione, quam per transitum ad Carthusiam (quod integrum ipsi per Constitutiones Societatis esset)[3], vel cum facultate Generalis ad alium probatum Ordinem se conferendo fiat. Utrumque iuxta Constitutiones Societatis per Sedem Apostolicam firmatas; quae aliam professis Societatis a Societate seperationem vel exclusionem non concedunt. Idemque Bullae apostolicae confirmant. Salva tamen per omnia eiusdem Sanctae Sedis authoritate et potestate; quae ad conservationem religiosorum ordinum, eorumque personarum ac membrorum inprimis invigilat.

---

[1] Voir Doc. 12.

[2] Voir la note 24 de notre article (il s'agit de la veuv de M. Balassa).

[3] Voir la note 38 de notre article.

4. Lettre de L. Ridolfi, Camérier pont. au P. Pázmány
Rome, le 3 octobre 1615 – Vienne
Hist. Soc. 56 101*r*-102*v*; autographe; cf. IVÁNYI 16-17.

Molto Reverendo in Christo Padre mio Osservandissimo

Ancorché ier mattina facevi ogni mio sforzo per ottener da Sua Santità la grazia che io mi presupponevo, che mi havesse concessa in favore di Vostra Paternità, non potei però spuntar cosa veruna, essendo S. S.tà risolutissima: se ella vuol lasciare la religione de Gesuiti, che pigli l'abito di un'altra che non sia di queste militari; né mi giovò dire che io l'havevo scritto a V. P.tà; perché mi disse che io havevo male inteso, e che persuadessi V. P.tá a contentarsi di quanto le veniva offerto.

Dio sa se ho sentito disgusto di quest'ultima resolutione, e se vorrei con la vita mia rimediare alla confusione, nella quale V.P. si deve trovare; però prego Dio benedetto che la consoli e che le dia modo da uscire da questo labirinto, dove forse la mia troppo volontà di servirla, l'ha messa.

Se V. P.te volesse con lettere del S.or Cardinale di Strigonia far questo tentativo, io lo giudicherei opportuno, massime se scrivesse che per benefizio del regno è necessaria la persona sua, dicendo che non ci sono ecclesiastichi; e che domandasse che le fusse conferita qualche chiesa, o altra dignità ecclesiastica, perché di [101*v*] simil grazia habbiamo esempi in Spagna; et in questa maniera V. P.tà potrà esser di più giovamento alla religione qualificando la persona sua.

Io ne scrivo a Mons. Ill.mo Vescovo[1], e V. P.tà riceverà un'altra mia per la via di Praga, venendo questa sotto la coperta del S. Carlo Magno; e facendo fine le bacio le mani e le prego da Dio ogni prosperità. Di Roma, li 3 di ottobre 1615.

Di Vostra Paternità Molto Reverenda
affezionatissimo servitore

Lodovico Ridolfi

---

[1] Il s'agit de Melchior Klesl, évêque de Vienne. – Pour les négociations en cours, voir les deux lettres suivantes du Cardinal Secrétaire Borghese adressées à Mons. Klesl – Le 23 mai 1615: «[Le Pape] ha ascoltato volontieri il Sr. Ridolfi in tutto quel che gli esposto in questa materia, come anco nel particolare del P. Pasmanio; intorno a che V.S. Ill.ma intenderà dal medesimo Sr. Ridolfi, quant' occorre a fine di prenderci quella deliberatione» (ASV *Vesc. 190* 268*r*). – Le 8 août 1615: «Mi rese il Sr. Cam. Ridolfi la lettera di V.S. Ill.ma de 18 del passato, et mi soggiunse in voce quel più che haveva da dirmi per sua parte intorno al negozio del P. Pasmanio. Quel che S. S.tà habbia detto in questa materia al medesimo Sr. Ridolfi, et con quanta prontezza io sia per reiterar i miei offitii apresso la S.tà S., per l'affetto che di nuovo si dichiara V.S. Ill.ma tanto di desiderare, le sarà pienamente riferito da lui medesimo» (*Ibid.* 292) – Cf. FRANKL I 179-180.

5. Lettre du Nonce Placide de Marra[1] au Cardinal Secrétaire Borghese[2] (Extrait)
Prague, le 16 novembre 1615 – Rome
ASV *Nunz. di Germ. 114/K* 424*r*-425*r* (*prius* 421-22); originale.

Il vacar la chiesa di Strigonia, et in essaminar i soggetti ungari che vi sono, conclusi fra me stesso, et lo conferi subito con Mons. Gleselio et col S.or Camariere Maggiore[3], che quando potesse ciò seguir con buona gratia di N. S.re, et senza notabil pregiuditio della Compagnia, non dovea S. M.tà nominar altri a quella chiesa ch'il Padre Pietro Pasma giesuita, huomo di lettere, di valore; et non solo consapevole, ma in un certo modo direttore per dir così, del metodo et del governo del buon S. Cardinale di Strigonia, che sia in cielo; non potendo creder V.S. Ill.ma, quanto poca proportion vi sia fra le qualità di questi moderni prelati ungari, et la gravezza di quel carico; nè metterebbe conto lasciar lungo tempo quella metropolitana viduata del suo prelato, per aspettar che ne sorgesse intanto un nuovo soggetto meritevole.

Mostrorono i detti due signori di restar assai ben impressi del mio pensiero, concorrendo meco Mons. Gleselio particolarmente non solo nella persona da nominarsi, ma per quanto mostrava, nella necessità d'una presta [424*v*] provisione.

Ho poi inteso che pensa di valersi del detto padre Pasma nell'amministratione di detta chiesa con farli conferir la prepositura turucense, destinata già per un collegio de padri giesuiti in Tirnavia; colorando, per quanto mi vien detto, questo suo pensiero con alcune imaginarie oppositioni, che potrebbon farsi da gli ungari al detto padre, per esser giesuita; et concludendo, esser necessario aspettar che un Palfi[4], preposito di Possonio, giovane di buona indole etc. d'aspettatione, ma fin hora d'incerta riuscita, venga in età competente, per promoverlo a quella dignità. Et intanto certo è che quel-l'entrate si applicarebbono al pagamento de confini. Il che seguendo una volta, quanto difficil sarebbe poi a ricuperarle, l'essempio della chiesa d'Agria ci lo può render chiarissimo.

Io s'ho da dir il mio senso, oltre quel ch'insinuai a V.S. Ill.ma per il corriere straordinario mandato costà da S. M.tà, stimarei espediente il negar la dispensa che si chiedesse per il detto P. Pasma per una semplice amministratione, quando non debbe conferirseli quella chiesa [425*r*] in titulum; parendo che una causa così leggiera non debba muover N. S.re a pregiudicar all'instituto quasi indispensabile et fin'hora incontaminato de' padri giesuiti; et ch'in ogni modo, manco mal sarebbe il dispensar al Palfi nell'età, che lasciar quella chiesa con espresso pericolo di perderne a fatto l'entrate senza il suo vero pastore. Mi rimetto però humilmente come devo, all'infallibil prudenza di S. B.ne et di V.S. Ill.ma[5].

---

[1] Placide de Marra, évêque de Melfi, a été Nonce auprès de l'Empereur entre le 21 août 1612 et le 25 août 1616. Décédé le 2 décembre 1620 (BIAUDET, *Les nonciatures* ... 272).

[2] Le Cardinal Secrétaire d'État «Borghese» est Scipio Caffarelli, neveu du Pape Paul V; cardinal en 1605, décédé le 2 octobre 1633 (LThK II 607).

[3] Il s'agit ici de L. Ridolfi qui, dès le début, a été mêlé aux négociations au sujet de Pázmány.

[4] Sur la candidature du comte Pálffy, prévôt de Pozsony, voir FRANK I 619. – On s'est vite rendu compte que ce jeune prévôt n'était pas apte au siège d'Esztergom. C'est alors que le Pape – sur les conseils du Card. Bellarmino - a demandé des informations sur J. Telegdy, évêque de Várad. Sur Telegdy voir notre note 60.

[5] Le Secrétaire d'État a répondu au Nonce le 5 décembre 1616: «Piace molto à N. S.re il discorso che V.S. fa per la sua de 16 del passato; nel particolare di provedersi di nuovo prelato la chiesa di Strigonia. Et quanto al pensiero che ha Mons. Cleselio di valersi del P. Pasmanio giesuita per amministratore di quella chiesa, già s'é detto al Ridolfi, che parimente trattò con S. S.tà di questo stesso particolare, che non si vuol dare vi amministratore. Sarà però bene che V.S. avvisi più precisamente le qualità del Palfi, et l'età sua per ogni buon rispetto» (ASV *Nunz. di Portog. 151* 159*v*-160*r*].

6. Lettre du Nonce Pl. de Marra au Card. Secrétaire Borghese (Extraite)
Prague, le 7 décembre 1515 – Rome
ASV *Nunz. di Germ. 114/K* 479*r-v*; originale; éd. FRANK I 184.

Mandò hieri Mons. Gleselio a mostrarmi un Breve[1] concesso da N. S.re al Padre Pasma giesuita. Ma mi fece insinuar nell'istesso tempo che non era molto a suo gusto, perché desiderarebbe di vedere il detto padre essentato dall'istituti et obedienza della Compagnia, restar semplice sacerdote, come dice essersi concesso ai padri Cicali[2], senza far trapasso ad altra religione. Del che, credo, ne scriverà di nuovo et farà trattarne dal S.or Ridolfi con la S.tà di N. S.re et con V.S. Ill.ma.

Intanto non finisce egli di dichiararsi meco, di [non] voler promuoverlo per adesso alla chiesa di Strigonia, ma ben d'habilitarvelo. Onde me ne sto tuttavia nel mio sospetto che per goder per qualche tempo di quell'entrate, habbia da differirsene la provista.

Il státo cattolico di quel regno ha mandato qui un gentilhuomo, et ha scritto a S. M.tà, a Mons. Gleselio et anco a me[3], chiedendo instantemente et per molte ragioni che venghi quanto prima destinato a quella chiesa il suo vero pastore, detestando il governo d'una semplice amministratione. Et in effetto, per quel che io vo penetrando, tutti concorrono a desiderar la persona del detto padre Pasma, che è qui, chiamato [479*v*] da S. M.tà; mà ancora non sa a che fine; et se ben credo che possa haver già presentito qualche cosa, mostra egli nondimeno una tal compositione d'animo et tal lontananza de' pensieri da si fatto oggetto, qual conviene ad un vero et discretissimo religioso.

Del Palfi preposito di Possonio, intendo ultimamente che'habbia preso una assai cattiva piega, et che come da un tempo in qua ne ha dismesso i costumi, havrebbe anco deposto l'habito clericale, se il rispetto della madre già decrepita non lo ritenesse.

Esso padre Pasma m'ha reso una lettera segnata dal buon S.or Cardinale di Strigonia già moribundo[4], la cui copia per sodisfar a quell'anima santa, devo inviar qui giunta a V.S. Ill.ma[5].

---

[1] Il s'agit du premier Bref de Paul V (daté du 14 nov. 1615); cf. Doc. 16 note 1.
[2] Les deux frères, Antoine et Vincent Cicala ont quitté la Compagnie en 1607. Sur leur histoire embrouillée, voir ASTRAIN III 672.
[3] Voir Doc. 8 et 9.
[4] La lettre du Card. Forgách, moribond, (datée du 14 octobre 1615), transmise par Pázmány au Nonce, a été envoyée par celui-ci au Card. Secrétaire, et se trouve au *Nunz. di Germ. 114/K* 480*r*.
[5] La réponse du Card. Secrétaire (du 26 déc. 1615) est notre Doc. 10.

7. Lettre du Nonce de Graz[1] au Cardinal Secrétaire
Graz, le 7 décembre 1615 – Rome
BAV *Fondo Chigi* M III 74 f. 190*v*.

In proposito del padre Pietro Pazman giesuita.

Il P. Rettore del collegio de' giesuiti in Vienna[2] ultimamente in gran confidenza mi ha fatto esporre il travaglio, nel quale si trova la Compagnia in questi paesi per il dubbio che hanno, che il P. Pietro Pazman non solo sia consolato della gratia già procurata di poter uscir dalla Compagnia, ma ancora honorato con la più alta dignità ecclesiastica nel regno di Ungheria, come tutto a V.S. Ill.ma già sarà ben noto.

E dopo haver sentito un lungo discorso sopra ciò, e dettoli le ragioni per le quali difficilmente si potrà impedire, quando la M.tà Ces. v'inclini, essendo il padre non solo ungaro, ma ancora di molto valore e credito in quel regno, mi sono ristretto che riferirò a V.S. Ill.ma il suo desiderio. E per far ciò tanto meglio, mando copia del sommario datomi del discorso sopradetto, supplicando V.S. Ill.ma a scusarmi del l'ardire, se m'ingerisco in negozi fuori di questa nuntiatura, et a darmi quella risposta che giudicarà più ispediente, perché conoschi il P. Rettore che dal canto mio è stato gratificato[3].

8. Mémoire présenté à l'Empereur Matthias II, roi de Hongrie en 1615
Après la mort du Card. F. Forgách, le 16 octobre 1615
ASV *Princ. 57* 320*r*-321*v*.

Rationes ob quas Reverendus admodum Pater Petrus Pazman et nemo alius in archiepiscopum strigoniensem eligi deberet[1].

Imprimis enim difficillimis his Ecclesiae Hungariae temporibus, quibus illa a potentissimis domesticis adversariis acerrime et multifariam oppugnatur, quod Apostolus Act. 20 diligenter hortatur episcopos, ut gregi attendant, ecclesiam regant; et hoc quidem adversus lupos rapaces non parcentes gregi archiepiscopus strigoniensis supra omnes alios praelatos Hungariae vigilantissime excubare debet pro ovili Domini, pericula circumspectare, arcere et providere securitati.

Quod cum iste hactenus supra omnes praelatos, qua praedicationibus fructuosissimis, qua editis iam multis libris, qua aliis laboribus et pro conversione hominum susceptis felicissime saepissime itineribus, habitis frequentissime in confusionem haereticorum disputationibus usque ad admirationem et stuporem et catholici et haeretici status praestiterit, ut vel fere solus, vel cum paucis Ecclesiam Hungariae sustentare videretur (omnia quidem ex suorum superiorum permissu), dubitandum non est, quin

---

[1] Le Nonce de Graz entre 1613-1622 est Erasmo Paravicini, romain, évêque d'Alessandria (1611-1640); cf. BIAUDET; *Nonciatures* 197 279.

[2] Le recteur de Vienne est Florianus Avancinus qui est provisoirement Vice-Provincial d'Autriche, car le Provincial Th. Busaeus se trouve à Rome à la Congr. Générale VII. Sur Avancinus voir LUKÁCS I 623.

[3] La réponse du Card. Secrétaire au Nonce de Graz, le 19 décembre 1615: «Con lettera a parte si è inteso quanto scrive del padre Pietro Pazman; di che ha fatto parimente bene a dar parte quì, con mandare un ristretto del discorso datole in questa materia» (BAV *Chigi M I 17* 356).

[1] Ce Mémoire a été envoyé à Rome, avec la lettre des Nobles hongrois (le 10 novembre 1615) et un autre mémoire daté du 1er décembre 1615, intitulé: «Causae graves, ut archiepiscopatus strigoniensis personae dignae conferatur». Voir le Doc. 9.

si id ipsum illi ex officio maiori authoritate, conatu et magis exertis viribus sit praestiturus.

2. Quicquid ad Thimotheum et Titum[2] in episcopo idem requirit Apostolus, quantum omni diligenti ac circumspecta attentione in eo cognoscere possumus, totum illi videtur inesse; cui neque haeretici, qui alias confingendarum in ecclesiasticos criminum magni sunt architecti, et adversus illum identidem scriptitant primumque reputant hostem, vel leve unquam crimen, quod crimen haberi possit, potuerunt obiicere.

3. Praelatorum Hungariae alii senes, alii iuvenes sunt. Seniorum alii saepe aegroti, ac proinde non satis apti ferendis laboribus; alii naturae defectibus laborant, ut puta, audaciae, dexteritatis in rebus agendis, expeditae dictionis, aliqui doctrinae etiam et pro exigentia istorum temporum peritiae rerum ecclesiasticarum. In iuvenibus vero tanta adhuc aetatis maturitas, rerum usus et experientia non est, quae ferendo tanto oneri sufficiat.

In hoc vero aetas matura, sana, florens, robusta, gravis, laborum patientissima, persona plane digna tali regimine, vita toto genere inculpata, doctrina uberrima, audacia modesta quidem, sed pro decore domus Domini imperterrita, zelus propagandae fidei catholicae, propulsandarumque haeresum ardentissimus, sed semper sub imperio dominioque [320*v*] in rebus prudentissime tractandis et felicissime perficiendis, mira gratia et dexteritas, rarissima in persuadendo eloquentia, apud homines amorem sibi conciliandi summa facilitas, multiplex et longa experientia. Nec tantum ecclesiasticarum (quae illius palmaria professio est), sed etiam civilium et patriarum nostrarum legum et rerum peritia copiosa; et ex his omnibus etiam servitiis Suae M.tis accommodatissimus; uno verbo: iis ad perfectum archiepiscopum necessario requiruntur, nullus vel sacerdos vel praelatus par est in Hungaria.

4. Cum vero archiepiscopum strigoniensem indigenam esse oporteat, hic nativus est hungarus, et quidem nobilis, qui consanguinitate nobilissimas regni familias contingit.

5. Certe demerita illius, quae in patriam nostram contulit, nec satis dici potest neque satis sufficienter; plures enim solus ille doctissimarum lucubrationum sive librorum partim latinorum, partim hungaricorum edidit pro ecclesia catholica et contra haereticos in Hungaria, quam unquam quenquam nostrorum viderimus, legerimus aut audiverimus fecisse; ita ut praesertim nostri idiomatis libri, in quibus sanctae fidei doctrina, instructio et defensio, haeresum vero validissima destructio efficaciter contineatur, omnium, qui apud nos ea de re scripserunt, tot non sunt, quot unius istius. Superioribus temporibus publica dieta, cum T. M.tas quoque adesset Posonii, crudelissimam in illum necem designabant, quaerebant et petebant haeretici. Quo illius crimine, nisi quia et hungarici sermonis libro turpitudinem calvinisticae factionis ita detexerat, ut cum quid illi responderent, non haberent, armatam malae causae defensionem contra hominem inermem cum sanguinis illius profusione pararent; et libenter ille martyrio perfunctus fuisset, nisi illum in maximam patriae necessitatem magnorum viorum quasi violentae vires reservassent[3]. Amplissimarum aliquot familiarum ungaricarum partim conversionem, partim conservationem, cui fidei constantia, augmentum in pietate, in amplificationem romanae fidei zelum secundum Deum istius

---

[2] 1 Tim. 3 1ss; Tit. 2 1ss.

[3] Il s'agit du pamphlet hongrois de Pázmány: «Le Credo du grand Jean Calvin» (1609), qui a suscité des réactions violentes des protestants et a obligé le P. Acquaviva de prendre des mensure plus sévéres vis-à-vis de Pázmány (censure!); voir les notes 18 et 19 de notre article.

laboribus ferunt acceptum. Nihil unquam ille subterfugit eorum, quae [321*r*] salutem animarum et, quod omnium caput est, sacrosanctae religionis patrocinium pertinent. Imo vero diversorum generum quam plurima, et quidem cum quodam quasi despectu periculorum, sanitatis et vitae, ubi vel necessitas vel utilitas spiritualis exigit, ultro et cum magna delectatione suscipit, neque unquam ferme est sine curis et sollicitudinibus, promovendae et defendendae Ecclesiae Ungariae.

6. Postquam S. Caes. et R. M.tas sapientissimo et sanctissimo plane decreto Societatem Iesu Tyrnaviam introducendam voluit[4], ut vix adhuc illic sint aliqua fundandi collegii initia, nullus qui aptior sit, nullus qui maiori zelo velit ea in re voluntatem Suae M.tis exequi, ut scilicet collegium illic bene constituatur, homine isto potest reperiri, ut qui omnium laborum pro ea re factorum et supplicationem ad S.mum D.num N. et ad S. M.tem pie defuncto Ill.mum D. Card. auctor fuit, quod etiam sua Romam profectione testatus est, atque ipsemet quoque eiusdem sit religionis.

7. Neque alibi novum est, neque erit in Hungaria hominem religioosum in archiepiscopum eligere. Plena est horum exemplorum Italia et Hispania et regna alia; et quidem ex ipsa Societate Iesu cardinales, Toletus et Bellarminus, sunt assumpti, quorum hic archiepiscopus quoque capuanus creatus fuerat. Claudium quoque Acquavivam, non ita pridem defunctum, eiusdem S.I. generalem, sanctissimae recordationis Clemens VIII pontifex, quod vulgatissimum est, in archiepiscopum neapolitanum voluerat eligere. In concilio tridentino Ioannes Kolosvary, ex ordine fratrum praedicatorum, episcopus quinquecclesiensis defunctus est. Nuperi exempli frater Simon ex religione fratrum S. Pauli I Heremitae, qui primo syrmiensem, postea vero zagrabiensem gubernavit ecclesiam. Ex quibus fratribus frater fuit quoque Georgius episcopus varadiensis et cardinalis. Sed relictis plurimis exemplis, si effervescentibus et ex aliis in alias enascentibus iam haeresibus, S. Caes. Rqu. M.tas hominem istum archiepiscopatui providerit, maxima eiusdem M.tis in omnem posteritatem [321*v*] ob praeclarissimum factum et temporibus difficillimis benignissimam in Ecclesiae bonum provisionem laus est perventura[5].

9. Lettre de Dr Caspar Partinger (de la Chambre Royale) á L. Ridolfi
Prague, le 15 décecembre 1615 – Rome
ASV *Principi 57* 326*r-v*.

Mirabitur dubio procul Ill.ma ac R.ma D.V. quod eandem, alias incognitus, litteris hisce interpellare ausus fuerim. Verum et negotii huius magnitudo, et singularis Ill.mae ac Rev.mae D.V. erga religionem catholicam promovendam affectus me ad hoc quoque modo audendum impulit.

Uterque status catholicus incliti regni Hungariae, tam ecclesiasticus, quam politicus, post Ill.mi Domini Cardinalis Strigoniensis immaturam mortem miserat me ad Suam S. Caes. Rque M.tem ut S. M.tas benigne consideratis hoc tempore periculis, et ne totaliter religio catholica in isto regno supprimatur, de aliquo alio archiepiscopo strigoniensi paterne illis provideat. Verum, quia S. M.tas totum hoc negotium camerae aulicae viennensi (iuxta antiquum usum aulicae expeditionis) pro informatione re-

[4] Sur la fondation du collège de Tirnau, voir JOUVANCY 320.
[5] Voir Doc. 9.

miserit, timendum, ne interim vel haereticorum vel vero aliorum, proprii forsitan lucri studentes, aliud S. M.ti S. suggerant.

Alias S.am M.tem et Ill.mum Dom. Ep. Klesellium non adeo alienos ab hoc pio voto animadverto, quin imo divinitus hoc accidisse puto, quod etiam S. M.tas R.P. Petrum Pazman Soc. Ies. (antequam a statu catholico hungarico commendaretur) benigno affectu prosequatur, et (prout aliunde intelligo) in archiepiscopatum creare in animo habeat.

Ut autem Ill.ma ac R.ma D.V. pium hoc opus per eandem apud S. S.tem iam inchoatum, ulterius promoveat, volui Ill.mae ac R.mae D.V. scripta omnia pro hoc negotio promovendo, una cum litteris credentialibus diversis mihi commissis transmittere[1], ut tanto commodius domini status piae petitioni illorum mediante Ill.ma ac R.ma D.V. compotes fiant. Quam [326v] singularem gratiam uterque status catholicus regni Hungariae Ill.mae ac R.mae D.V. omni officiorum genere humillime reservire studebit. Caeterum ...

Pragae, 15 decembris anno 1615.

Casparus Partinger

10. Lettre du Card. Secrétaire Borghese au Nonce de Prague[1] (Extrait).
Rome, le 26 décembre 1615 – Rome
ASV *Nunz. di Portog. 151* 167*r-v*; conceptus.

In materia del P. Pasmanio giesuita S. S.tà ha fatto quel che ha potuto, habilitandolo ancora a poter passare ad aliam religionem laxiorem[2]; et l'essempio che s'allega del Cicala[3], è in caso molto differente; anzi ci è qualche pensiero di farlo ritornare alla loro religione adesso ch'è morto il P. Generale Acquaviva, col quale haveva qualche inimicitia [amicitia *ms.*]; basta che omne simile non est idem.

Quanto ai giesuiti, essi non havrian per bene, che fusse promosso alla chiesa di Strigonia prima d'esser trasferito ad altra religione[4], né mancan di dire (il che V.S. potrà tener in se) che questo sia un'huomo molto pericoloso, et di sua testa, et che quanto alla vita sua, sia molto larga, et che tenga pratiche di donne[5].

Certo è che quella chiesa ha bisogno d'esser provista quanto prima; et già il Suffraganeo et capitolo n'han scritto ad S. S.tà[6], come [167v] V.S. potrà vedere dal-

---

[1] Il s'agit des Mémoires et des informations sur Pázmány et sur la situation de l'archidiocèse d'Esztergom:

A – Une lettre des évêques, barons et nobles hongrois de Pozsony, le 10 nov. 1615, adressée à l'Empereur; ASV *Principi 57* 324*r-v*. – Notons que les mêmes ont écrit aussi à Mons. Klesl et au Nonce de Prague dans le même sens; *ibid.* 324*v*-325*r*.

B – Un mémoire intitulé: «Causae graves, ut archiepiscopatus strigoniensis personae dignae conferatur», présenté à l'Empereur le 1er décembre 1615 (*Principi 57* 295*r*-297*r*).

C – Enfin, le Mémoire présenté à l'Empereur avant le 15 décembre 1615 (date de la lettre de Partinger), où on nomme expressément Pázmány comme unique candidat apte à l'archevêché d'Esztergom; c'est notre Doc. 8.

[1] Réponse à la lettre du Nonce de Prague (le 7 décembre 1615): Doc. 6.

[2] Il s'agit du premier bref de Paul V, daté du 14 novembre 1615; voir Doc. 16 note 1.

[3] Sur Cicala, voir Doc. 6 note 2.

[4] Voir Doc. 3 (Information du P. Alber).

[5] Sur l'arriére-fond de la nouvelle information sur Pázmány, voir notre article, paragraphe III/2, avec les notes.

[6] Après la mort du Cardinal Forgách, le chapitre d'Esztergom a écrit à Rome sur la situation de l'archidiocèse; voir ASV *Vescovi 22* 222.

l'aggiunte copie. A questo effetto desidera S. B.ne ch'ella faccia ogni ufficio opportuno, acció si venghi quanto prima a nominatione di persona idonea.

La bona memoria del S. Card. di Strigonia ha mostrato molto bene la sua pietà et zelo nella morte, scribendo a V.S. una lettera del tenore, che s'è visto. Piaccia al Dio di haverlo ricevuto in gloria, come si spera.

La persona del Pálfi, giaché s'intende che habbia presa così cattiva piega, non par che sia a proposito per quella chiesa, nella quale si desideraria buon soggetto per la necessità che ce n'è, et che si facesse presto la risolutione.

11. Lettre de Mons. Melchior Klesl[1] au Cardinal Secrétaire Borghese
Prague, le 11 janvier 1616 – Rome
ASV *Arch. Buoncompagni E 16* 3*r*-4*v*; originale.

Ill.mo et Rev.mo Sig. mio Padrone Colendissimo

Il Sig. Lodovico Ridolfi mi scrive che potria essere che S. S.tà havesse qualche consideratione nel conceder licenza al padre Pasman d'esser libero della Compagnia de padri. Però ho voluto replicar brevemente a V.S. Ill.ma che se bene S. M.tà desidera promovere a qualche dignità ecclesiastica detto padre, ad ogni modo però non si giudica bene assumerlo immediatamente, se prima non è libero dalla Compagnia.

Per tanto quando pure S. S.tà non si compiace di farli detta gratia per qualche rispetto, resta ch'egli prenda altra religione; et mi pare che, quando S. S.tà fosse servita di farlo accettare in quella de Comaschi [ ], sarebbe la più a proposito per lui et di manco scandalo; et potria restarsi sotto la custodia di Mons. Nuntio sino a tanto che si promovesse.

Ma in questo caso saria anco di bisogno d'un Breve, conforme dichiararà il Sig. Ridolfi; ne sopra ciò sarò più lungo, ma facendole humilissima riverenza, prego Nostro Signore per ogni maggior sua grandezza. Di Praga, li 11 gennaro 1616.

Di V.S. Ill.ma et Rev.ma humilissimo et reverendissimo servitore

Melchior Kleselius[2]

12. Lettre de Pázmány au Général Vitelleschi
Prague, le 8 février 1616 – Rome
Hist. Soc. 56 103*r*-106*v*; autographe; éd. HANUY I 47-53.

Admodum Reverende in Christo Pater. Pax Christi[1].

Optassem ex intimo cordis affectu aliam mihi ad scribendum materiam oblatam fuisse. Nam pro veteri mea in P.tem V. observantia, affectu, veneratione gratulari mallem non tam P.ti V.ae, quae onus istud impositum vere onus esse intelligit, quam

---

[1] Sur Melchior Klesl, évêque de Vienne (cardinal depuis 1616), voir LThK VI 339-340.

[2] Le Cardinal Secrétaire a répondu à Mons. Klesl le 13 février 1616: «Ho dato parte a N. S.re di quanto V.S. Ill.ma scrive con la sua delli 11 del passato, nel particolare del padre Pasmanio. Intorno a che S. B.ne considererà tutto quello che si potrà fare per prenderci quella risolutione che sarà giudicata più espediente; si come si è detto al S.or Ludovico Ridolfi» (ASV *Fondo Borghese I 944* 22; *Vescovi 191* 20; *Particolari 152* 26*v*).

[1] Voir l'analyse de cette lettre dans notre article: II/1.

Societati universae de provida sollicitaque P.tis V. gubernatione. Verum quia Deo aliter visum, novercanti fortunae meae adversaeque sorti accensebo, quod rem mihi certe permolestam, P.ti V. ingratam perscripturus sum.

Quot ego quamque gravibus ac molestis exagitatus sim iniuriis, et ab iis quidem, a quibus tutelam opemque sperare debueram, recensere longum esset. Origo mali omnis inde fuit: Ante biennium aliquot literis datis ad Theodorum Busaeum, qui nec mei nec rerum provinciae notitiam habens tunc regebat, oravi, ne socium meae missionis, P. Iacobum Nemethi avocaret. Sed ille nihil preces geminatas triplicatasque curans, eum quidem abstraxit, mihi vero ut Viennam redirem, mandavit. Dum redire Viennam apparo, Dominus Cardinalis, apud quem fueram, eodem ipso tempore in Ungariam superiorem proficiscitur. Ego iturus Viennam, Tyrnaviae subsisto. Interea supervenere literae a Supriori viennensi, quibus vetebat Viennam ire, peste adhuc passim saeviente. Quas ipsas literas et Busaeus vidit et Romae coram R.P. Albero lectas in eiusdem cubiculo discerpsi. Quid facerem? Tirnaviae quoque pestis erat. Illustris Matrona (quae una cum omni prole eo ipso tempore ad fidem catholicam, secundum Deum, per me reducta fuerat longo triennii labore) et literis et missis nunciis rogat, ut ad arcem suam divertam, tenellasque adhuc religionis plantas qua docendo qua monendo confirmem. Nec solum tam honesta causa allectus, verum etiam necessitate adactus eo me contuli, mensem cum dimidio circiter illic non sine fructu spirituali multorum, haesi. Ubi securum fuit, peste deseviente Viennam redii.

Accidit vero, ut quispiam literis ad Rectorem viennensem datis significaret, male accipi, quod solus sine socio apud Dominam illam fuerim; se quidem nihil mali vereri, hominum tamen sermonibus occurrendum videri. Accedebat, quod idem ille, qui literas dederat, Patrem quoque Nagy iisdem verborum blanditiis circumvenerat. Hi igitur [103*v*] fraudis, quam mox aperiam, ignari, me prorsus rerum istarum ignarum, passim traducere ac signa manifesta suspicionis inhonestae dare [coeperunt]. Res statim ac ad aures meas venit (venit autem non ut decebat, per Superiores, sed per eos, ad quos per ipsos emanarat), Florianum ac Busaeum interpello, crebro vel literis vel coram per Deum per sacra omnia oro, ut honori meo consulant, rem inquirant, authorem delationis prodant, summo rigore omnia exequantur. Ipsi vero per summam dissimulationem et voce coram et scriptis literis, quas teneo, nihil omnino se mali vel scire vel audivisse vel suspicari sancte affirmant; illud modo curare, ut sermonibus malignorum via praecludatur. Neque vero adduci unquam potuerunt, ut authorem delationis ederent, inquisitaque rei veritate, mea innocentia magno cum dedecore dalatoris claresceret; licet ergo urgerem acrius, pro defensione famae innocentis, etiam cum dedecore delatoris, posse, immo teneri eos lege charitatis accusantem manifestare. Interea Florianus, ut est in loquendo liberrimus (credo stulta illa persuasione imbutus: Non posse famam subditi a superiore violari), adeo suam de me suspicionem verbis factisque propalavit, ut nullus in collegio esset, qui conscius suspicionum ipsius non esset. Igitur ego iterato redeo ac saepius insto, ut haec res examinetur. Placido semper responso ludebatur (tametsi fraudem notarem), nihil de me mali delatum, nolle se delatorem indicare.

Rei vero totius originem hanc fuisse, nuper admodum intellexi. Vir quidam nomine Ioannes Permai Baronissam, quam nominavi, ducere in uxorem cogitabat, et spem aliquam nuptiarum conceperat. Interea Domina ad fidem catholicam rediit ac, ut quiete deinceps Deo deserviret, animum adiecit ad monasterium monialium S. Clarae, ubi reliquam aetatem ageret. Quod omnino factura erat, nisi filiae iam nubilis, nec monasterium ingredi volentis, cura retraxisset. Ille igitur, qui spem nuptiarum conceperat, frustratum se sentiens me authorem putabat mutati consilii, passimque

apud alios convicia in me iactabat, licet coram omnia dissimularet. Ratus vero quod, si consilio meo Domina non uteretur (quo tamen eo in negotio usa non est), sese amissam spem nuptiarum recuperaturum, hominem incautum, Emericum Lossi[2], canonicum strigoniensem [104*r*] adit; per summam simulationem, quasi de honore meo, deque Societatis existimatione sollicitus (licet furore caecus esset) ab aliis spargi memorat, suspectam meam cum illa Domina conversationem esse; consultum videri, ut Rector viennensis moneatur; eoque hominem imprudentem perpulit, ut non solum cum P. Nagy hac de re sermonem misceret, verum etiam literas conscriberet.

Haec mihi antea prorsus ignota, recenter admodum ab Episcopo quodam certo relata sunt. An delatoris persona respondeat, Busaeus, qui illic est, testari poterit. Ego ut accepi scribo, nec dubito rem ita se habere.

Sic igitur traductus, cum nec delationis authorem extorquere possum, nec aliud praeter verba mellita, actiones vero mei infamatrices ab iis referrem, a quibus paternam curam expectare debueram, indignatione pudoreque gravem morbum contraxi; in quo quam neglectim habitus sim, longum esset perscribere.

In his angustiis deprehensus, sicuti dum me operamque meam Societati usui esse posse sensi, fideliter ei servivi, ita nunc animadvertens, per summam hominum imprudentiam violato honore meo et me Societati fore inutilem et mihi proclive futurum, ut cum perpetua inquietudine quicquid deinceps incommodi suboriretur, in eam suspicionem tanquam fontem referrem, petii a R.P. Claudio piae memoriae, ut bona ipsius cum venia Carthusiam mihi aliquam ingredi liceret. Et dum per literas nihil obtineo, eo animo Romam veni, ut non unquam has partes reviserem. Sed lachrymae sancti senis evicere, ut rem diutius deliberandam differrem; seque is curaturum receperat, ut in posterum maiori candore procedatur.

Dum in reditu sum, ecce tristis mors optimi Patris adfertur. Hic nova iterum consternatio. Certus tamen priora consilia non mutare, ubi Cardinali pontificia diplomata[3], quae attuleram variis de rebus, consignavi, Viennam venio. Sed tantum abest, ut ibi quietiores meas res invenerim, ut a nostris ipsis palam traductum me intelligerem, quasi ob crimen aliquod in Italiam missus (quo tamen ut irem, ipse precibus aegre obtinueram) nunquam amplius huc essem rediturus. Et in specie, iidem ipsi nostri homines apud exteros sparserunt, non licere mihi amplius nec in transitu quidem ad arcem Dominae illius divertere. Quos rumores [104*v*] ut re ipsa ostenderem falsos esse, cum Posonio Viennam irem, quia exiguo flexu a via arx aberat, bis terve de industria eo flexi, unoque vel altero die ibi moras traxi, totam interim domesticae persecutionis tempestatem dissimulando. Donec a Busaeo aperte mihi in os dictum, optasse se, ut nunquam in hanc provinciam redirem, adeoque contemptim mecum egit, ac si ipso despectus taedio ad alia me consilia suscipienda impellere vellet. Nec solum prohibuit, ne ulla occasione in Ungariam mitterer, verum etiam ostracismo incautiore Olomucium me destinavit.

Accessere aliae quoque res, haud sane leves. Nam cum baro Nicolaus Esterhaz suas mecum difficultates, in quibus fortunae ipsius versabantur, communicasset, Florianus me ad se vocat, sciscitatur, quid negotii cum illo Domino tractaverim. Nec tamen ad imprudentem petitionem secretum ego homini rimarum pleno aperui. Postea Ill.mus Kleselius, dum pax Tyrnaviae tractaretur[4], quaedam literis non committenda, ad pacem vero totius christianitatis spectantia, ut ad C. Cardinalem deferrem, com-

---

[2] Emeric Lósy est devenu plus tard successeur de Pázmány (archevêque d'Esztergom entre 1637-1642).
[3] Voir la note 32 de notre article.
[4] Sur la Paix de Tirnau, voir Frank I 193-195.

miserat. Pupugit id quoque Florianum et ut a Busaeo, quod secreta ipsi non communicarim, reprehenderer, effecit. Nimirum oblitus, a Clemente Pontifice obliterari iussa, quae in huiusmodi rebus praescripta aliquando fuere[5].

Ex rebus huiusmodi multae in dies vexationes enascebantur. Imo cum reliquo omnes vel hybernis vel aestivis vestirentur, lacer ego linguebam, et ab externis vestes corrogare cogebar; neque enim a duobus annis, quibus tela sua in me dirigere caepere Busaeus ac Florianus, palmi unius panniculum, nedum aliud a Floriano habere potui.

Haec ego animadvertens, cum viderem, nec iustae purgationi locum dari, nec accusatores, ut convinci possent, edi, mecum tamen ita procedi, acsi mali alicuius reus essem, quia Generalem non habebamus, ad Summum Pontificem confugi, eius opem imploravi. Florianus literas, quibus per Summi Pontificis Cubicularium Suae Sanctitatis responsum ad me perscribebatur, intercepit, quaeque iis continebantur, propalavit, ut ex viro nobili, cui res a nostris narrata, accepi. Deum Immortalem! Quid hoc rei est? Clemens octavus instructionem quandam iure [105*r*] meritissimo aboleri iussit, quae literas nisi apertas Romam mitti vetebat, taciteque recursum ad Sedem Apostolicam impedire videbatur; qua ipsa ordinatione casum Bullae Caenae contineri vulgatum fuit. Quid diceret Pontifex, si literas, quibus responsa Sedis Apostolicae intimantur, intercipi et contra ius naturae ac gentium secreta proclamari videret? Protestor vero coram P.te V. quod, nisi literae interceptae mihi consignentur, cogar ad Sedem Apostolicam recurrere; paratus etiam, si res poscat, prodere nomina eorum ex nostris, qui et cui saeculari rem hanc retulerint.

Sed necdum impudentiae Floriani finis. Per tertias quartasque personas, et quidem externorum ad me perlatum, aperte iactatum a nostris, iam pridem de me deliberari, ut vel carceri addicar, vel domo exturber; quorum omnium authores nominare possum. Sancte Deus! Haeccine est, non dico religiosa, sed christiana charitas, prudentia, iustitia? Quanquam ex Floriani pharetra talia prodire iacula nemo prudens mirari potest.

Ego vero, tametsi meis peccatis deputo, quod hasce domesticas persecutiones patiar, patiarque quantum humana fragilitas feret, animo quietiore; diffiteri tamen haud possum, non ferendam mihi videri hanc iniuriam, quod cum rigorem iuris, inquisitionemque mearum rerum exactam peterem, nihil obtinuerim; quod licet aperta voce ac scripto tam sancte defunctus R.P. Claudius, quam Busaeus meam innocentiam testarentur, prout literis productis comprobare possum, re tamen ipsa et verbo et facto me coram omnibus suspectum reddere voluerint; quod contra divinas omnes humanasque leges, cum nihil mali de me dicere haberent, illas tamen a malignitate conflatas suspicaces voces usque ad aures Summi Pontificis (quo meam famam denigrarent) perferre non dubitarunt. O Patres discretissimi! Cum delatorem meum nominare nolletis, ea causa adferebatur, quod ad vos ut ad patres, non iudices secreto res delata; et tamen meam hac delatione famam maculare apud Christi Vicarium non dubitastis? Haeccine est paterna illa curatio, cuius titulo quidvis Superiori deferri [105*v*] posse iactatur? Si tanquam reum, imo vel delatum de facinore aliquo accusastis, vestras profero literas, quibus nihil horum esse sancte affirmatis. Si vero solam alienae temeritatis suspicionem dixistis, idque ut cum non possetis crimine, suspicione saltem iniecta macularetis; non dico, quam id religiose, illud dico, si accusari reum facit, nullum est innocens.

---

[5] Voir Delplace, *Synopsis actorum Sanctae Sedis in causa S.I.* 179 n° 51; la bulle de Clément VIII «Exponi nobis nuper»: *Bull. Rom.* X 83-84; cf. *Institutum S.I.* I 528 (Appellatio).

Haec aliaque his similia, plurima, maxima, quae nunc praetereo, merito quemvis stoicum commovere poterant. Testes ego habeo inculpatae integraeque meae in Societate conversationis absque ulla ullius mali suspicione per annos viginti octo peractae: R.P. Cariglium, R.P. Argentam, R.P. Alberum, quorum sub cura tot annis fui. Sed nolo singula persequendo P.ti V. molestiam creare. Illud imprimis a V. P.te peto, ut si quid iustae querelae contra me habet quispiam, coram deputatis iudicibus summo rigore examinetur. Deinde vero (quod antea P.ti V. notum esse scio), cum Sua Sanctitas licentiam mihi aliam adeundi quamcunque religionem fecerit, videamque unius Floriani delirationes plus loci habere, quam meas rationes, P.tem V. rogo, bona illius venia liceat mihi uti Summi Pontificis indulto. Poteram ego tanto usui Societati esse, quanto Florianus; nec qui mare et aridam circumeunt, ut novitium unum faciant, tam contemptim me et despicere et ad extrema deducere, solo obloquendi studio debuerant.

Haec ego omnia Busaeo communicari non abnuo; imo et typis vulgare, si res poscat, audeo. Certum enim est, nisi petulanti loquacitati Floriani et qui ab eo venena sugunt, frena iniiciantur, publico orbis iudicio meam me innocentiam probaturum magno multorum dedecore. Spero tamen, prudentiam P.tis V. refrenaturam Floriani linguam, atque ut his opus non sit, effecturam.

De reliquo me P.ti V. sacris sacrificiis humillime commendo, atque ut ea quae calidius scripsi, iusto meo dolori concedat, etiam atque etiam rogo. Nam certe P.tem V. ex animo veneror, Societatem amo atque observo, amaboque dum vivam; tantas tamen concoquere iniurias nec debeo nec valeo. [106*r*]

Nihil porro adiicio de iis rumoribus, qui de me sparsi, quasi honorem ecclesiasticum procurarim. Nam cum ad hos rumores auditos eos adiissem, qui vel maxime scire debuerant, si quid ego ambivissem, meamque ut innocentiam testarentur, rogassem, coram R.P. Rectore pragensi ac P. Amende iure iurando innocentiam meam asseruerunt. Non diffiteor tamen, arbitrari me, Dei hic providentiam elucescere, quod dum adeo contemptim a Floriano exagitor et pene obruor, honestissimo summorum orbis monarcharum de me iudicio in tanta calamitate sublevarer. Iterum iterumque me R. P.tis V. sacris sacrificiis commendo. Pragae 8 februarii 1616.

Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae humillimus servus ac filius

Petrus Pazmany[6]

---

[6] Le Général Vitelleschi répond à cette lettre le 5 mars 1616: «Literas R.ae V. 8 februarii datas non sine animi sensu perlegi. Non potui enim non dolere his provinciae mihi impositae exordiis, R.am V. eas animo molestias, eos corde dolores et quodammodo displicentias concepisse, quibus ego inprimis eam liberam percuperem. Amplexus sum R.am V. hactenus, atque etiamnum ei quam optima desidero. Quare has praeconceptiones imaginationesque animo deponat velim. Quod enim R.V. ait quod patres aliqui ei infamiae notam praeter omne ius inusserint, atque apud alios sine causa traduxerint, sane assequi satis nequeo. Hoc certe scio desiderasse illos Societatis et R.ae V. tanquam membri eiusdem bonum nomen famamque integram apud externos conservare, quam periclitari graviter videbant audiebantque saepius ex diuturna illa mora conversareque sine socio in familia illius personae; ut sane ipsi ab externismoniti offico minus functuri fuissent suo, minus Societati fideles futuri, nisi R.am V. de fama monuissent, ut caveret; remediaque necessaria adhibuissent ad nominis vestri Societatisque integriter conservandam. Fuit is eorum scopus. Adeoque velit id R.V. sibi animatus persuadere cogitareque illis inprimis ex officio incumbere tum famae tum legum Societatis conservationem, quibus R.V. novit quam severe caveatur eiusmodi sine teste familiaritates conversationesque, etsi alias omne periculum abesset, finisque sanctissimus, scilicet animarum procuratio propositus conversanti foret. Credo ego quidem hunc R.V. scopum intendisse, sed videndum praeterea erat, ne alii, adeoque ipsius Dominae domestici ansam obloquendi Societati arriperent, eamque traducendi.

Quod autem R.V. circacalcem literarum petit a me facultatem utendi licentia sibi a S.mo D.N. aliam religionem adeundi concessa: ego quidem eam, cum sibi iam factam adstruat, impedire nequeo, nec vero debeo, pro

13. Lettre Anonyme sur les moers de P. Pázmány à un Père de la Compagnie
Le 10 février 1616
ASV *Fondo Borghese II/56-57* 86-87 et 99 (*prius* 83-84 et 96).

Epistola cuiusdam fide digni ad quendam Patrem de Societate[1].

Intellexi quendam e nostris multorum votis ad summam in Hungaria praelaturam postulari, atque ea de causa iam apud S. S.tem egisse aliquos, ut bona eius venia eam consequi possit. Qua in re magnopere cuperem hominem illum ea virtute esse, qua inclinanti in eo regno religioni humeros subiicere possit; verum longe aliter se habet.

Novit Rev. V. hominem ab aliquot annis, excusso quasi religionis iugo, suo arbitrio vixisse, non superiorum directione; nihil egisse ad iussa superiorum, nisi quod ipsi placuit. Caeterum alia hic adiiciam, quae ipse forte melius nosse potui, quam Rev. V., ut ex his tum Rev. V., tum S. S.tas intelligat, quam ille indignus sit eo munere, quod et religiosae disciplinae taedio et ambitionis morbo correptus, tantopere affectat. In quibus omnibus illud bona fide asserere possum, nihil me scripturum, nisi quod ipsemet vidi, vel ab aliis ipsius intimis et fide dignissimis hominibus intellexi.

Et quidem ut inde ordiar, quod in eo homine mihi primum maxime displicere caepit, fuit hoc, quod clam, insciis superioribus, contra expressam eorum prohibitionem, se ad eam mulierem solus sine socio contulerit, cum qua iam in aliquam et non levem suspitionem venerat; ibi non diem unum vel alterum, sed duas et tres septimanas mansit; et cum a nostris hoc illi vitio daretur, respondit se id fecisse, ut ostenderet se P. Rectoris nostri iussa nihili facere.

Fui cum illo aliquando in ea arce, in qua mulier ordinarie habitat. Assignatus est ipsi locus et hypocaustum, in quod mulier per gynaecaeum semper libere intrare poterat. Alio iter direxerat ex Superiorum voluntate, eo divertit, et aliquot diebus haesit, me in aliud cubiculum ab [86*v*] eius cubiculo semotissimum relegarunt. Adverti posse non ipsam mulierem modo, sed domesticas eius tanta libertate ad eum ingredi, quanta nos in collegiis in nostrorum cubicula.

Cum essem Posonii cum illo, saepe mihi dixit se sacrum apud moniales celebraturum; verum non ad moniales, sed recta divertit ad mulierem illam, cum qua quotidie multas horas sine ullis arbitris consumpsit. Aliquando veni ad illum, inveni solum cum sola in domo. Et familia istius mulieris testata est apud quasdam alias familiares suas, se omnes debere excedere hypocausto, cum Pazman cum muliere colloquatur. Si quando in eandem urbem venire contingat, tam haeret alter alteri quam pix manibus, divelli ab invicem non possunt; quotidie in prandio et caena simul; post caenam magno famulorum comitatu et facibus domum deducitur, non sine civium offensione.

Monuit eum quidam e nostris flexis genibus, ut infamiam sibi et Societati caveat; perfrictae frontis homo nihili facit omnia. Externi quidam amicissimi ipsius mihi di-

---

ea qua sum erga Sanctam Sedem obsequentia, eiusque indulta decretaque revereor; nec R.ae V. facta revocare revertereque in animo habeo.

Quod denique multimo de sparsis rumoribus quod ecclesiasticas infulas ambivisset, eos a me impediri integrum non fuit; hoc certe mihi persuasum hactenus esse, R.am V. vocationis suae votique memorem, adeoque inposterum futuram confido.

Nec aliud R.ae V. literis reddendum inpraesentiarum occurrit, quam ut iterum R.am V. author hortatorque accedam, ut conceptas animo amaritudines molestiasque deponat, persuadeatque sibi velle me superioresque reliquos R.ae V. quam optime...; *Austr. 2* II 712; éd. HANUY I 773-774.

[1] Sur ce Document voir le texte et les notes de notre article: III/2.

xerunt, se idipsum monuisse graviter, rogasse, obsecrasse, ut suae existimationi, famae, religionique consuleret; nihili facit.

Etiam nunc Pragam profectus, ad illam divertit, ibi aliquot dies haesit. Illa mire ipsi afficitur, cui et indusia curat multi pretii, aliis scientibus et mirantibus. Usque ad superiorem septimanam, nulla transiit, qua Praga bis non scripserit ad mulierem, et mulier vicissim ad illum, et quidem literis occultis; quod et externi animadverterunt, et rei turpitudine in stuporem vertuntur[2].

Denique homo et mihi et multis aliis, qui eum familiarius noverunt, ita turpissimus videtur, ut clausuram et carcerem mereatur potius, quam lucem, ne dicam praelaturam. Tulit Roma illi mulieri dona eiusmodi, quae plus quam centum ducatos valeant.

Dicebatur omnes episcopos Hungariae, duobus exceptis, id agere, ut ad archiepiscopatum promoveatur. Locutus sum nuper cum uno eorum; dixit mihi se interfuisse consilio episcoporum, petivisse [99*r*] ab Imperatore archiepiscopum, de Pazmano nihil cogitasse, quod propter infamiam contractam indignum iudicarent. Unus vel alter est ex saecularibus, qui eum impense amat[3], et amore caecus haec tam faeda in eo non videt. Is sua autoritate quosdam, qui eum minus norunt, eo impulit, ut secum illum pro archiepiscopo postulent. Dederunt literas, sed hic est, qui urget et valet apud Ill.mum Kleselium et apud Imperatorem auctoritate. Datum 10 februarii 1616.

14. Lettre du Cardinal Secrétaire Borghese au Nonce de Prague
Rome, le 19 mars 1616 – Prague
ASV *Fondo Borghese* I v.945 45*r*-46*v* (*prius* 942-43) – *Nunz. di Germ. 27* (34*v*-35*r*).

Sua Santità è venuta sempre bene al negotio del P. Pasmano, ungaro giesuita [45*v*]; il quale si è pensato, come altre volte è stato scritto, di provederlo della chiesa di Strigonia. Et che ciò sia vero, la S.tà S. si è contentata che possa passare alla religione de Somaschi; et già n'ha trattato con quelli padri; che per obedire alla S.tà S., sene sono contentati; che altrimente non l'havriano mai fatto. A quest'effetto si sta nell'espeditione del Breve, derogando alli statuti de la religione Somasca, che prohibiscono che siano ricevuti in quella religione religiosi d'altri ordini, et in questa forma.

Standosi in questi termini, sono state date alla S.tà S. copie di tre lettere[1] che si presuppone che sieno del istesso padre Pasman [46*r*] scritte a una signora hungara, per le quali si mostra che fra loro passavano delle cose impudiche et contro la professione di buon religioso. Et è parso a S. S.tà di darne copia al Cameriero Ridolfi, et mandarne anco l'aggiunto essemplare a V.S., acciò che per mezzo di lei, e dell'istesso Ridolfi ne habbia notitia S. M.tà et suoi ministri; non movendosi a ciò S. B. per altro che per zelo del servitio di Dio et di S. M.tà medesima, sapendosi molto bene, quanto importi et sia necessario per il buon governo d'una chiesa la vita essemplare del prelato, et all'incontro quanta ruina et scandalo possa [46*v*] recare la vita rilassata et impudica. V.S. dunque in conformità di quello che scriverà il Ridolfi, potrà participare a

---

[2] Les trois «lettres d'amour» en latin se trouvent dans le même dossier que la lettre anonyme (ASV *Fondo Borghese II 56-57* 86-87). – Sur l'inauthenticité des lettres d'amour voir notre texte et le Doc. 14.

[3] Ce sont probablement L. Pethe, N. Eszterházy et G. Homonnai.

[1] Voir le Doc. 13.

chi le parerà, dette lettere; certificandole che S. S.tà non ha altro fine in questo, se non che si proveda bene a quella chiesa; havendo havuto nel resto ogn'inclinatione a detto padre, quale ha conosciuto di presenza questi anni addietro che fu qui, e le parve di conoscere in lui molte buone qualità. Di questo particolare di lettere non si è parlato qui con nessuno, né meno si parlerà. Ch'è quanto devo dirle per hora. Et Dio la conservi. Di Roma, li 19 di marzo 1616[2].

15. Acte notarié attestant que le P. Pázmán S.J. est passé à l'Ordre des Somasques
Rome, le 18 avril 1616
Hist. Soc. 56 124*r*-127*v*; copie.

Dans ce long document, Felix Mazzarolus, notaire atteste que, le 9 avril 1616, en la résidence du Vicaire du Pape, le Cardinal J. Garsia, et en sa présence, ainsi que celle du Notaire et deux témoins (A. Lucatello et S. Amadoro), a comparu Venantius Felicius, Procureur de la Curie Romaine, et il a exposé: il s'agit de faire passer en vertu des Lettres Apostoliques, le P. Pierre Pázmány, hongrois, profès de la Compagnie de Jésus à l'Ordre des Somasques. – Le P. Pázmány peut donc passer chez les Somasques sans empêchement, comme le témoignent L. Ridolfi, Camérier intime du Pape et V. Renzi, laïc romain. Le Vicaire Général du Pape les a examiné; voici leurs témoignages déposés sous la foi de serment.

L. Ridolfi

... Io so che il sudetto Patre Pietro e di età di anni cinquanta circiter, et è stato nella Compagnia del Giesù circa lo spatio di anni trenta; et adesso so che ad instanza della Maestà Cesarea, ha ottenuto Breve da Nostro Signore di poter trapassare alla religione Somasca, per cause et negotii urgentissimi del regno di Ungaria; e questo mi è noto per littere della S. M.tà come suo ministro di S. Maestà, et di S. S.tà, per haver anco trattato io questo negotio.

Io et so per littere di Mons. Ill.mo Vescovo di Vienna, presidente del conseglio di S. M.tà C. che il medesimo padre Pietro è nato di legitimo matrimonio, e di nobilissimo sangue del regno di Ungaria.

Item so che esso continuamente ha predicato in quel regno contro li heretici, ha stampati diversi libri, e si esercitava in altre opere di somma pietà e religione. E questo mi è noto per le cause sudette, et anco dalli gesuiti, quanto anco per l'istesso padre Pietro, che fu già tre anni mandato qui da N. Sig.re dalla [125*r*] bo. me. dell'Ill.mo Cardinale de Strigonia a trattar per cause della fede cattolica; et so anco che stando egli fra li padri gesuiti non ha né delitto, né spergiuro, non è stato mai bandito da nissun loco, né meno so che habia hauta mai moglie; et so che egli non ha da render conto né di tutela, né di cura nissuna; et questo lo so per le cause sudette.

Et in somma, concludo che è di honoratissimo sangue, fama, bontà, et di gran littere e scienza singulare; et so che non ci é cosa che lo possa impedire a passare alla detta religione ...

V. Renzi

... Io conosco il sudetto patre Pietro, già gesuita, dall'anno 1614, del mese di decembre mandato da Strigonia dalla bo. me. dell'Ill.mo Cardinale di Strigonia

---

[2] Le Nonce de Prague répond au Cardinal Secrétaire le 4 avril 1616; voir la note 69 de notre article.

a N. Sig.re; al quale fussimo insime a parlarli due volte per cose urgentissime del sudetto Cardinale; et anco trattassimo di altri negotii di Ungaria appartenenti alla fede cattolica.

Et ho inteso dire da lui et da altri che hora non mi ricordo, che lui è nato di bonissimo sangue et nobilissimo parentato in Ungaria; et lui è un gran tempo che dice messa, et è sacerdote, et è valentissimo predicatore e teologo, et huomo di gran valore, et segnalate litere, et homo di gran negotii.

Et so che ha ottenuto Breve da N. Sig.re di trapassare et entrare nella religione Somasca; et questo lo so, che l'ho saputo dal Sig. Cardinal Borghese [125*v*] istesso, et da Mons. Cubellutio. Et ho anco inteso dire da lui istesso che ha predicato contro li heretici; et anco inteso dire da padri gesuiti, et so che detto padre Pietro non è mai stato scommunicato, inquisito, processato, prigione, né meno bandito, né so che habbia mai auta moglie, né meno che havessi promesso a nissuna donna; e so che non ha delitto alcuno, né meno ha da render conto di tutele, né administrationi; ma lui è di bonissima vita, et vive et ha vissuto sempre da buonissimo christiano et cattolico; et questo lo so, perché ho pratticato nel tempo sudetto, et anco inteso dire da diverse persone.

In somma dico che non ci è cosa alcuna, né impedimento alcuno che lo possa impedire a trapassare alla religione sudetta; et di questo ne è publica voce et fama appresso tutti quelli che lo sanno e conoscono[1]...

16. Bref du Pape Paul V au P. Pázmány permettant son passage aux Somasques
Rome, le 21 avril 1616

1. ASV *Secret. Brev. 535* 102*r-v* conceptum. – 2. *Hist. Soc. 56* 115*r*-116*r*; apographe contemporain.

Dilecto filio Petro Pasman presbytero Societatis Iesu Paulus papa V

Dilecte fili, salutem etc.

Alias pro parte tua Nobis exposito, quod tu, qui habitum per clericos regulares Societatis Iesu gestari solitum susceperas, et professionem per eos emitti consuetam emiseras regulares, certis de causis Nobis notis, e praedicta Societate egredi et ad aliquem ordinem regularem ab Apostolica Sede approbatum, in quo regularis observantia vigeret, te transferre et habitum per ordinis huiusmodi fratres gestari solitum suscipere, ac professionem per eosdem emitti consuetam expresse emittere cupiebas regulares; Nos supplicationibus tuo nomine Nobis tunc humiliter porrectis inclinati, tibi ut e dicta Societate, Superiorum petita, licet non obtenta, licentia, egredi et ad aliquem ordinem regularem praedictum, dummodo in eo regularis observantia vigeret,

[1] La copie de ce Document a été envoyée par les Somasques à la Curie des Jésuites. Pourquoi cet Acte notarié était-il nécessaire?

A – Pour attester la vie honnête et les qualités de Pázmány, donc pour que les Somasques puissent l'admettre dans leur Ordre (c'était une garantie officielle);

B – pour prouver que Pázmány n'est plus jésuite, car il a reçu un bref du Pape, donc on peut le nommer archevêque.

Notons encore que la date du troisième bref de Paul V, où celui-ci donne l'indult à Paazmány pour pouvoir passer chez les Somasques, est du 21 avril 1616. Mais Ridolfi et Renzi ont été déjà informés de la décision du Pape le 9 avril 1616. – Voir encore CAMPERI 11.

si in illo benevolos invenisses receptores, te transferre, et ibi, servatis alias ex praescripto statutorum Ordinis huiusmodi apostolica auctoritate confirmatorum, servandis, habitum per illius fratres gestari solitum suscipere et professionem per eosdem emitti consuetam suo tempore expresse emittere libere et licite posses et valeres, eadem auctoritate concessimus et indulsimus; volentes quod translatio praedicta intra sex menses ex tunc proximos fieret, et interim sub Superiorum tuorum obedientia viveres, et subinde sex menses praedictos ad alios etiam sex menses a fine primo dictorum sex mensium computandos, sub certis modo et forma tunc expressis prorogavimus, prout in diversis nostris desuper in simili forma Brevis expeditis literis, quarum tenorem praesentibus pro expressis haberi volumus, plenius continetur[1].

Cum autem, sicut nobis nuper exponi fecisti[2], te ad congregationem clericorum regularium Somaschae, alias Sancti Maioli Pappiensis transire posse desideres; verum quia eiusdem congregationis statutis, [115*v*] apostolica auctoritate confirmatis, inter caetera expresse cavetur, quod nullus alius ordinem professus, et supra quadragesimum suae aetatis annum constitutus in primodictam congregationem, nisi ab illius capitulo generali admitti vel recipi possit, desiderii tui compos hac in parte fieri nequis absque nostra et Sedis Apostolicae indulto. Nobis propterea humiliter supplicari fecisti, ut tibi in praemissis opportune providere, et ut infra, indulgere de benignitate apostolica dignaremur.

Nos igitur te amplioribus favoribus et gratiis prosequi volentes, et a quibusvis excommunicationibus etc. censentes, certis de causis animum nostrum moventibus et nobis notis, tibi ut, praemissis non obstantibus, ad primodictam congregationem infra tempus in ultimis literis nostris huiusmodi expressum, si in ea benevolos repereris receptores, transire, et in illum a capitulo conventuali Domus S. Blasii in Monte Citorio de Urbe eiusdem primordiae congregationis etiam absens sic recipi et admitti, habitumque per illius clericos regulares gestari solitum suscipere, et novitiatum in aliquo loco a venerabili fratre Placido, episcopo melphiensi nostro, et Sedis Apostolicae apud charissimum in Christo filium nostrum Matthiam, Romanorum regem, in Im-

---

[1] Paul V se réfère à ses deux brefs précédants, datés respectivement du 14 novembre 1615 et du 5 mars 1616 (*Hist. Soc. 56* 114*r*-*v*).

[2] On trouve la supplique officielle, envoyée au Pape au nom de l'Empereur Matthias, dans le même dossier que le bref pontifical: «Beatissimo Padre – Da parte di Sua M.tà Ces. é stata altre volte V. S.tà pregata di voler dare licenza al Padre Pietro Pasman di natione ungaro, sacerdote professo della Compagnia del Gesù, di poter partire da detta Compagnia et passar a qualche altra religione osservante, come nel Breve sopra ciò spedito, et nella proroga di esso sotto li 5 di marzo del corrente anno sub anulo Piscatoris appare.

E perché vorrebbe entrar nella Congregatione di Somaschi, ma li obstano le Constitutioni di essa, le quali vogliono che chi è stato in altra religione, et chi eccede l'età d'annni quaranta, non possi esser in quella accettato, se non dal capitolo generale della medesima Congregatione; prega però S. M.tà la S.tà V. che voglia per le giuste cause a Lei note concedere che il detto P. Pasman dal Capitolo Collegiale di S. Biagio in Monte Citorio di Roma, benché assente, possi esser ricevuto, con comandar a detti padri che lo faccino, non obstante le dette Constitutioni, et senza che esibisca d'attestationi della vita sua, come comanda la Bolla di Sisto V «De novitiis recipiendis»; et accettato che possa far il novitiato o probatione sotto la cura di Mons. Ill.mo Vesc. di Melfi, nuntio per V. B.ne in Germania; et fatta ch'haverà mesi + di novitiato, quali cominciando dal giorno [103*v*] che Mons. Nuntio lo riceverà sotto la cura sua, possi in mano di detto Mons., overo in assenza di esso, in mano di Mons. Vescovo di Vienna, senz'altro contento de padri Sommaschi, far la solenne et espressa professione solita a farsi da detti padri; et che tanto il novitiato, come la professione che lui farà nel modo sopradetto, vagliano come se il tutto havesse fatto sotto l'obedienza et in mano de superiore et nelli loghi di detta Congregatione Sommascha. Derogando pro hac vice a qualunque constitutione, privilegii et indulti pontificii di detta Congregatione, o qualunque altra bolla pontificia da V. S.tà o da suoi predecessori promulgata sopra la forma di ricever i novitii all'habito o alla professione, in contrarium quibuscunque non obstantibus; et che il detto Padre professo possa ricevere dignità ecclesiastiche fuori della detta Congregatione; che il tutto si riceverà per somma gratia dalla S.tà V.» ASV *Secr. Brev. 535* 103*r*-*v*; originale.

peratorem electum Nuntio, designando, et sub eiusdem Placidi episcopi et nuntii obedientia facere, et professionem per eosdem clericos regulares intra sex menses a die caepti novitiatus huiusmodi computandos in praedicti Placidi episcopi et nuntii manibus, servatis alias servandis, emittere, ac omnibus et singulis privilegiis, gratiis et indulgentiis, quibus alii primordiae congregationis clerici regulares de iure, usu, consuetudine aut alias quomodolibet utuntur, potiuntur et gaudent, ac uti, potiri et gaudere possunt et poterunt quomodolibet in futurum, pari modo uti, potiri et gaudere, vocemque activam et passivam habere, ac quaecunque officia et praeeminentias ibidem recipere, retinere et exercere libere et licite possis et valeas, dicta auctoritate tenore praesentium concedimus et indulgemus; teque postquam, ut petitur, translatus fueris, primodictae congregationi in genere vel in [116*r*] specie minime teneri, nec obligationem existere ac irritum etc. attentari, decernimus.

Non obstantibus praemissis ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis, necnon praedictae Societatis et primordiae congregationis, etiam iuvamento etc. roboratis statutis et consuetudinibus, ac omnibus illis, quae in eisdem literis voluimus non obstare. Quibus omnibus et singulis, eorum omnium tenorem praesentibus pro plene et sufficienter expressis, et ad verbum insertis habentes, illis alias in suo robore permansuris hac vice dumtaxat specialiter et expresse derogamus, caeterisque contrariis quibuscunque.

Datum Romae, apud S. Mariam Maiorem, sub annulo piscatoris die 21 aprilis 1616 anno XI[3].

17. Lettre du Provincial Alber au Général Vitelleschi (Extrait)
Prague, les 26-27 juin 1616 – Rome
Austr. 225 (Fundationes Collegiorum) II 344*r*-345*r*; autographe.

...P. Pasman, paucis diebus antequam Pragam venirem, in Ungariam discessit, missus, ut aliqui existimant, ab Imperatore ad comitem Hommonay[1], ut illum revocet ab expeditione suscepta contra Bethlen Gabor, qui modo tenet Transylvaniam.

Interrogatus Rev.mus Rudolphi de P. Pasmanno, respondit transisse iam ad Somaskos et Ordinem suscepisse. Exquiram de hoc etiam ab Ill.mo Kleselio.

Praepositura collata est P. Pasmano, communi assertione, thurociensis, pensione super illa imposita trium millium annue pro collegio tyrnaviensi; et ipse Pasman iam se scribit praepositum thurociensem. Proponam Caes. M.ti hanc praeposituram unitam fuisse ante triginta annos collegio Societatis in Ungaria selliensi; et eiectis nostris ex Ungaria in tumultu Botzkaiano, postea recuperatam a S. M.te, translatam fuisse et applicatam collegio Tyrnaviae instituendo. Quare alteri conferri non potuisse; rogaboque collegio in integrum restitui, non certam pensionem ex illa. Timeo non me obtenturum... [345*r*]

...Heri praecedentia scripseram. Hodie, vocatus ad audientiam ab Imperatore, ex illa nunc redeo. Clementer me audivit Imperator...

Veni ad praeposituram thurociensem; donari hanc P. Pasmano non potuisse, quia libera non fuit, sed unita ante triginta annos collegio Societatis in Ungaria, et

---

[3] Le Procureur Général des Somasques communique la décision du Pape le 29 avril 1616 à Pázmány et au Nonce de Prague: *Hist. Soc. 56* 120*r*-121*r*); voir CAMPERI 11.

[1] Sur la mission de Pázmány à propos de l'affaire Homonnai, voir le texte et les notes de notre article: III/4.

etiam nunc pro collegio tirnaviensi, quod iam exsurgit[2], applicatam. Dixit S. M.tas, certis conditionibus datam Patri Pasmanno, et compensationem alia via collegio tirnaviensi faciendam. Replicavi: praevalere unionem iam factam. Et reliqui proprium hac de re Memoriale Suae M.ti...

18. Lettre du P. I.R. Kobenzl S.I. au Cardinal Klesl (Extrait)
Vienne, le 3 août 1616
Austr. 225 355*r*-358*r*; apographe; éd. Iványi 17-23.

Illustrissime ac Reverendissime Princeps ac Domine etc. Pax Christi[1].

Parcet, pro sua benignitate, coacto interpellare Ill.am Cels. V. Relatum est, superioribus diebus D. Georgium Teuffl, non sine gravi mea et collegii nota, pro D. Pasman apud Magnos in hanc sententiam locutum esse: Ante menses aliquot (in Quadragesima) P. Cobenzelium, viennensis collegii nomine Pragam ablegatum[2], ea etiam de causa, ut D. Pasman deferret ex violato castitatis voto per sacrilegium habuisse filium. Retulisse autem id primum ad Cels. V.m, a qua ut idem ad Ill.m Nuntium Ap. deferret, ablegatum esse. Patrem autem Pasman ea de re monitum, convocasse omnes de collegio Societatis professos et, post gravem expostulationem de iniuria sibi facta, protestatum. Inde ad genua D. Nuntii provolutum orasse et impetrasse ocularem inspectionem sui; et accepisse iuratorum medici et chyrurgi testimonia (visa postmodum et lecta D. Teuffelio), quibus abstersa sit calumnia in bonum Patrem per me a collegio viennensi mendaciter iactata.

Horruimus ad tam insignem calumniam de calumnia omnes. Et quia ad me vel maxime spectare visa est, ego potissimum D. Teuffl conveni, ut requirerem, non tam an vera putaret, quae dicebantur etiam in praesentia haereticorum procerum magno animi sui sensu et nota nostra contra nos dixisse, quam an dixisset omnino.

Ille pro innata sibi ingenuitate omnia illa se dixisse est fassus; sed quae ex ore Ill.mae C. V. acceperit, omnia repetito sacramento firmavit, addens, ut fidem faceret, ne quidem postquam rediissem, nisi ex ore Ill.mae C. V. audivisse se, ablegatum me Pragam; neque de impetrata a P. Pasman oculari inspectione sui quicquam vel per somnium occurrisse sibi; ut haec quae et ore Ill.mae C. V. retulerat, per calumniam in nos confingere potuerit. Hic ego praesente et audiente socio multo magis exhorrui; et ut, quod est, fatear, indignitate rei commotus, etiam graviter excandui; tanta me premi autoritate, quam ego semper reveritus sum, et pro modulo meo religiosissime observavi. Ne opprimi viderer, ea tunc, quae occurrebant dixi; quibus omnino persuasi bono Domino, nihil unquam eorum, de quibus insimulabar, a collegio per me in P. Pasman esse profectum.

Imprimis enim iterato saepius (quod mihi religionis causa [355*v*] insolitum est) iuramento firmavi. Duabus me vicibus, quibus me Ill.ma C. V. pro dignitate sua cum P. Iacobo Gerano, tunc temporis rectore collegii, omnium nostrorum dictorum et fac-

---

[2] Sur la fondation du Collège de Tirnau, voir Doc. 8 note 4.

[1] Le commentaire de ce Document se trouve dans notre article: III/5.

[2] Le P. Kobenzl a été régent à l'internat des jésuites à Vienne (1615-1618). Il a été chargé par les Supérieurs de traiter avec le Cardinal Klesl du collège des jésuites (faculté de philosophie). Le Cardinal voulait la l'intégration de ce collège à l'Université de Vienne. Le P. Kobenzl rencontre donc Klesl plusieurs fois pour traiter de cette affaire. - Sur Kobenzl, voir Lukács I 707.

torum conscio, admisit, ne verbulum quidem de P. Pasman cum Ill.ma C. V. commutasse; uti nec cum Ill.mo D. Nuntio, a quo itidem praesente semper eodem P. Gerano benevolentissime sum auditus.

Deinde appellavi conscientiam et testimonium laudati iam P. Gerani, quem non sine Sancti Spiritus afflatu requisivi ut ducem; et pro ipsius dignatione habui socium ad Ill.mas CC. VV.as; praeter cuius aurem et conscientiam omnino nihil, vel in duabus, quas habui apud C. V.am audientiis, vel in sex aut septem, quas habui apud Ill. D. Nuntium, sum elocutus.

Tertio retuli quod est, infamem illam inspectionem Patris, qua ut ut abstergere potuerit infamiam de generato filio, nec per me, nec per alium a collegio viennensi illi unquam intentatam; non potuit tamen, nec poterit in aeternum, quam ipse sibi inussit, amatoriis[3] per notas et characteres secretos exaratis literis, ante institutam et peractam fuisse, quam ego advenirem Pragam. Ego enim ipso die, quo ingressus sum Pragam, non sine rubore, quam religiosa mihi exprimeret modestia, de illa iam transacta ex ore R.P. Gerani, collegii rectoris inaudivi. Quomodo ergo illa ad meam et post meam accusationem orari potuit et impetrari?

Ad haec, bonus P. Pasman pristina sua facilitate mecum egit amantissime et amicissime totis illis decem diebus, quibus ego Pragae substiti. Imo primus ille fuit, cui secundum R.P. Rectorem aperui candide, cur advenissem. Primus ego de nostris fui, qui ex ore eius audivi: missum iam se a Societate, renunciandum iam brevi archiepiscopatui; habiturum eodem iure, quo D. Cardinalis faelicissimae memoriae praeposituram thurociensem; appellatum a Magno, apud quem una fuimus: quid esset, cur sese intra iesuitarum parietes contineret, quem iam in aula constaret beneficio Summi Pontificis iesuitam non esse. Et ille ex me familiariter: Tres nostrum Graetii ante novem annos professos esse; quorum alterum ab altero mihi latere in caelum Deus abstraxerit; ipsum nunc ab altero latere mihi abstrahi etiam; quorsum et a quo, nescienti, me autem medium relinqui; et alia his similia, non pauca. Quae satis indicent, bonum P. Pasman nihil minus animo concepisse, quam vel me accusatorem sui advenisse Pragam, vel apud Ill.mam C. V. detulisse. [357*r*]

Denique ad ipsiusmet D. Pasmany testimonium provocavi, optans ex animo, ut adesset, aditurum me illum, et vel illius unius testificatione ab hac iniuria certo certius absolvendum. Et sum non ita multo post voti mei compos factus. Ubi enim prima augusti revertisset ex Ungaria, conventum salutavi; atque exposita, qua oneratus essem calumnia, a volente et lubenti accepi, quod petebam: innocentiae testimonium; et postero die D. Georgio Teuffl consulto repraesentavi, ut quod optaram testimonio eius, quem fecisse reum dictus sum, apertius etiam, quam ante calumniam, aperirem. Insero autem hic ex autographo transumptum; ipsum autographum paratus ostendere cuivis petenti. Sic autem habet:

Ego Petrus Pasmany praesenti hoc meo scripto fateor et recognosco, gravem fieri iniuriam R.P. Raphaeli Cobenzel, quasi is Pragae me accusaverit, aut querelam aliquam contra me instituerit, sive coram Ill.mo D. Card. Kleselio, sive coram Ill.mo D. Nuntio Ap. Fidenter enim ac certo assevero me cum dicto Patre amicissime Pragae conversatum esse, nec ullum unquam verbum coram dictis Ill.mis contra me dixisse, scio. In quorum fidem hac mea manu subscriptas et sigillo munitas dedi. Viennae, 1 die augusti, anno 1616 – Petrus Pasmany.

His vero ac similibus cum me ita purgassem D. Teuffelio, ut fateretur sibi esse persuasum, quicquid in hoc genere dixisset de me (verbo eius sit venia) falsum esse et

[3] Sur les «lettres d'amour», voir Doc. 13.

mendacium, oratus sum ab eodem, quod facturum dixeram, ne de hac re C.ni V. molestus essem; et exorari me passus fuissem, ni postea intellexissem, totum id quicquid est, magna mea invidia et nota, quae etiam in collegium et ordinem nostrum redundaret, apud complures ex Magnatibus disseminatum esse.

Quia ergo ad Dei gloriam spectare iudico laesam famam hominis religiosi pro Deo et Ecclesia qualiter qualiter laborantis, et multo magis religiosae communitatis, cuius ego Dei beneficio indignum sum membrum, ab aperta iniuria vindicare; nec id alterius autoritate fieri possit, quam cuius ad laesionem est a D. Teuffl praetexta autoritas; ea qua par est submissione, observantia simul et contentione Ill.mae C. V. supplex prosternor, orans et obtestans per Christi Domini viscera et extremum iudicii diem, si (quod D. Georgius Teuffl non semel, sed iterum atque iterum iuramento firmavit) illa tam indigna de me ab Ill.ma D.V. profecta sunt; quia [si] non [357*v*] subsistant, eius testimonio pro non dictis habeantur, et ego calumniatoris nota et invidia pro Dei gloria et religionis, quam profiteor et profitebor in finem, honore liber sim et immunis.

Parcet autem Ill.ma C.V. pro sua facilitate et confidentiae et libertati meae. Innocens enim causam ago, quem in tantae religionis, quam profiteor, dedecus ac probrum, pro sua adversus eam propensione Ill.ma C.V. premi nolit, nedum penitus opprimi; maxime cum a viginti novem annis, quibus sum illi absque paenitentia addictus, eam ego me tali nec simili unquam nota vel notarim, vel notasse sim dictus. Et velim Deo, angelis et hominibus innotescere, pro eius et Matris gratiosissimae honore et amore paratum esse, ipsum me impendere et superimpendere. Ex quo affectu, si cum nuper missus sum pragam, academicum egi negotium aliquanto vehementius, sive cum Ill.ma C.V., sive cum Ill.mo D. Nuntio, mereri me puto veniam, etiam ex C.ne V. aeterno digna memoria verbo illo: Bene nos facere, quod Superioribus nostris, quibus religiosa professione obligati sumus, otemperemus; idem se facturum, si loco nostro esset. Egi enim ex mente et voluntate Superiorum meorum, quibus in id usque tempus S.mus D.N. utrorumque superior, utpote Christi Domini in terra Vicarius et Successor Petri est suffragatus.

Unum illud subiicio, quo et toti nostrae religioni ac singulariter viennensi collegio cautum velim: me, quicquid scripsi et egi pro defensione famae meae, uti privatum quidem, sed tamen ad Dei gloriam et communitatis nostrae, ut ex me et persona mea laedi potuit vel laesa est, defensionem egisse; nec insipientiam meam vel communitati vel cuiquam de communitate, absque quorum conscientia egi, quod egi, fraudi esse debere. Ut si quae fuit, aliis quam mihi non futuram fraudi, in aequissima sapientissimi iudicii Ill.mi C.V. trutina, certo certius perspexisse mihi videor.

Hisce vero pristinae gratiae et iustitiae Ill.mae C.V. [358*r*] me cum omni submissione et observantia, quam possum, obnixissime commendo, et gratiosum responsum expecto. Viennae, ex collegio convictorum Societatis Iesu, 3 augusti 1616[4].

Ill.me ac Rev.me Princeps ac Domine. Pax Christi.

Scripseram his adiunctas ad Ill.mam C.V. pro defensione mea, cum a D. Georgio Teuffl evocor, et ex literis C.nis V. ad illum datis intelligo, bonum Dominum authoritate nominis Ill.mae C.V. abusum ad calumniam meam. Ex illis enim habuit,

---

[4] Après avoir écrit cette lettre au Cardinal Klesl, le P. Kobenzl apprend que G. Teuffl a retiré son accusation; celui-ci a abusé d'autorité de Klesl, en affirmant que c'etait le Cardinal qui avait dit que Kobenzl a diffusé des calomnies contre Pázmány. C'est qu'explique Kobenzl dans la lettre suivante.

quod ante a me iurato acceperat: ne verbulum quidem me cum Ill.ma C.V. de P. Pasman commutasse. Ego cum videri possem illis mittendis supersedere posse, mittendas tamen iudicavi, tum ut totam meam adversus D. Georgium causam C.is V. notitiae subiicerem, tum ut a C.ne V. habito responso, quo me dignandum spero, contra calumniam et me et C.em V. etiam futuro, si opus sit, tempore tutari possem; tum demum et vel maxime, ut visis hisce meis, quoniam authoritate nominis C.is V. traductus sum, atque adeo una mecum C.V., dispiciat, an non minimum pro tuenda existimatione nominis sui omnino conveniat et sit necesse, iisdem innotescere per abusum nominis C.is V. impositam mihi calumniam, apud quos praetexto nomine C.is V. est invulgata. Nimis enim multi sunt et magni, ad quos pertinuit ex ore C.is V. locutum Teuffelium, quicquid est contra me locutus, et ipse bonus Dominus ex ore se Ill.mi C.V. loqui, quae locutus est, cum loqueretur, asseveravit; ita ut eodem verbo et C.em V. et me una, meque non nisi per laesam Ill.mam C.V. laeserit, gravius etiam quam me, quem non nisi per Ill.mam C.V. laesit.

Ego quidem pro sensu meo existimo illum debere satisfactionem utrique apud eos, apud quos nos laesit. Si tamen aliud censeret Ill.ma C.V., in eius potius aequitate et iudicio, ut par est, acquiesco; eidem me iterum ad pristinam gratiam devotissime in Domino commendans.

Viennae, ex collegio convictorum Societatis Iesu, die 3 augusti, anno 1616[5].

19. Lettre du Cardinal Klesl au Pape Paul V
Prague, le 3 octobre 1616 – Rome
BAV *Arch. Buoncompagni E 16* 23*r*-924*v*; originale.

Beatissimo Padre.

L'havermi Vostra Santità più volte commandato ch'io procurassi che fosse da S. M.tà C. nominata persona idonea et capace alla chiesa di Strigonia, vacante per la morte del Sig. Cardinale Forgach bona memoria, mi ha spinto a procurare con ogni spirito l'effetto della volontà di V. B.ne.

Onde, non ostante le molte difficultà che al presente si ritrovavano (mediante la ottima volontà che tiene la M.tà S. di servire et obedire alla S.tà V., e le diligenze mie) detta M.tà C. ha mercordi passato nominato alla sudetta chiesa Mons. Pasman[1], ben noto alla S.tà V. Nel che io voglio sperare che non solo haverò adempito al suo desiderio, ma anco alla mia conscienza.

Resta dunque che V. B.ne benignamente lo confermi, li mandi le Bolle, et li conceda l'uso de pallio, come è costume. Egli manda con questo ordinario il processo della sua persona, fatto dall'auditore Vasoli[2] ad instanza mia, scusandosi egli che non lo voleva formare.

Con questo non voglio tralasciar di dire a V. S.tà che uscendo il detto Mons. Pasman pur hora della religione de padri gesuiti, non havendo posseduto cosa alcuna, non può supplire alla spesa della espedizione, che perciò gli è convenuto supplicare alla S.tà V. voglia, proponendo medesima detta chiesa, gratiarlo di far espedire le

[5] Le Cardinal Klesl ne répond pas directement à Kobenzl, mais au Provincial Alber (le 10 août 1616). Voir le copie de cette lettre: *Austr. 225* 259*r*-260*v* et IVÁNYI 23-24.
[1] Pázmány a été nommé archevêque d'Esztergom le 28 septembre 1616. Voir FRANKL I 225-226.
[2] Sur le rôle de l'Auditeur de la Nonciature de Prague A. Vasoli, voir les Doc. 21 et 23.

Bolle per via secreta gratis. Onde io per questa cagione ho voluto aggiongere alle sue le mie preghiere, massime che con le entrate di detta chiesa egli deve sostentare ben settecento [23*v*] soldati ungheri per diffesa delle piazze de confini del Turco; che per questo anco voglio sperare ch'i miei preghi haveranno luogo presso la S.tà V.; alla quale io per fine bacio humilissimamente i santissimi piedi, et prego da N. S. Dio lunga vita et felicissimo governo. Di Praga, li 3 ottobre 1616[3].

Di Vostra Santità humilissimo et obligatissimo servo et creatura

Cardinalis Kleselius[4]

20. Lettre de Pázmány au Pape Paul V

Prague, le 5 octobre 1616 – Rome

BAV *Arch. Buoncompagni E 33* 307*r*-308*v*; originale.

Beatissime Pater ac Domine clementissime

Post humilia pedum Sanctitatis Vestrae oscula

Rara omnino ac inusitatae magnitudinis sunt beneficia S.tis V., quibus me, immerentem ac tantae benignitati imparem prosecuta est hucusque semper. Et cum in referenda gratia beneficiis par esse nequeam, ut labem gratitudinis evitem, versura mihi facienda est. A quo autem potius, quam ab eo, qui cum ipsi fere singulis momentis decoquamus, mala tamen nostra nomina semper expedire paratus est. Deum igitur bonorum omnium fontem inexhaustum supplex veneror, ut tot ac tam singularia S.tis V. in me nomina, ubere sua gratia recompenset.

Et quoniam ea est beneficentiae vis ac natura, ut a quibus affecti beneficio sumus, ad eos confugiendi libertatem praebeat; idcirco priori S.tis V. paterna allectus indulgentia adeo humillime interpellare, ac ea qua par est dimissione obsecrare, ut quandoquidem M.tas Imperatoria me undequaque immerentem ad archiepiscopatum strigoniensem praesentare dignata est, S.tas V. vice Christi suam mihi benedictionem largiatur ad hoc tantum onus salutariter ac ex usu Ecclesiae [307*v*] ferendum. Deinde vero illud ad cumulum gratiarum suarum adiicere dignetur, ut quam fieri poterit, citissime, S.tis V. nutu, confectionis beneficium ac pallium consequar, ut hac ratione maiori cum obsequio Dei ecclesiae praeesse possim.

Quia vero ex paupertate et quidem hoc autumnali tempore, quo iam omnes totius anni proventus percepti sunt, ad clavum regiminis ecclesiae promotus sum, S.tem V. (si digna est postulatio) humilime peto, dignetur ipsamet sacro collegio meam personam proponere, ac per viam secretam bullas ac pallium expediri facere[1].

Illud quoque S.ti V. demisse significo, gravissimum onus archiepiscopatui annexum esse, sub quo etiam Ill.mus Praedecessor, pie defunctus gemuit. Solvendum siquidem est militibus septingentis, in quos fere duae tertiae partes proventuum archiepiscopalium insumuntur, siquidem circiter quindecim tallerorum millia requiruntur, ut satisfiat his militibus. Quis primus archiepiscopus hoc iugum in se sumpserit, haud scio. Ego libenter Ecclesiae proventus in Ecclesiae aedificationem, non in milites, ut plurimum haereticos, insumerem; sed cum [308*r*] non sperem me obtinere hoc posse, a S.te V. securitatem conscientiae meae, hac in parte expecto.

---

[3] Le Cardinal Klesl a écrit le même jour (le 3 oct. 1616) au Cardinal Secrétaire dans le même sens (BAV *Arch. Buoncompagni E 16* 26*r*-27*v*; orig.).

[4] Le Pape a répondu à Klesl le 22 octobre 1616 (ASV *Arm. 45 vol. 15* 154*v*-155*r*).

[1] Voir le Doc. 19 note 3.

Caetera, quae humillime S.ti V. significanda veniunt, partim per Ill.mum Auditorem[2], qui nunc absente Nuncio, Pragae residet, partim ab Admodum Rev. Patre Fratre Nicolao Ridolfio[3] intelliget.

Quod igitur reliquum est, pedes S.tis V. humilime exosculor, ac Deum optimum intimo animi sensu veneror, ut Sanctitatem Tuam diutissime afflictae Ecclesiae salvam velit. Datum Pragae, die 5 mensis octobris, anno Domini 1616º.

Eiusdem Sanctitatis Vestrae humillimus servus ac devotus capellanus

Petrus Pazmany[4]

21. Actes du consistoire secret pur la nomination au siège d'Esztergom
Rome, le 28 novembre 1616
ASV *Misc. Arm. XII* v. 145 475*r-v*; orig.

Ecclesia metropolitana strigoniensis

Ill.me et R.me Domine

In sequenti consistorio, si S.mo placuerit, ego Petrus Cardinalis Aldobrandinus proponam ad ecclesiam metropolitanam strigoniensem R.D. Petrum Posman, praepositum castri ecclesiae B. Mariae thurociensis, diocesis strigoniensis, a Caes. M.te, uti rege Hungariae per suas litteras S.ti S. directas praesentatum[1].

Vacat metropolitana strigoniensis per obitum extra romanam curiam quondam Rev.mi D. Card. Francisci Forgach, illius ultimi archiepiscopi.

Civitas Strigoniensis est in provincia Hungariae, magna quidem olim, ad praesens pro maiori parte destructa, iure est subiecta regi Hungariae, sed iam a multis annis occupatur a turcis.

In praedicta civitate Strigoniensi habebatur metropolitana ecclesia sub invocatione S. Adalberti; in qua modo nullus exercetur divinus cultus ob praedictam turcarum occuptionem; ex qua factum est, ut sedes archiepiscopalis cum capitulo translata sit Tirnaviam, in ecclesiam collegiatam ac parochialem S. Nicolai, ubi divina exercentur. In qua civitate pro archiepiscopali residentia commodissima quoque extat habitatio.

In hac autem tirnaviensi ecclesia multae insignes reliquiae, ac inter caeteras caput S. Adalberti martiris argenteis thecis deauratis magna veneratione asservantur; sunt et organa, musice instructum sacrarium, et reliqua ad celebrem metropolim requisita.

Insuper in hac ecclesia metropolitana post pontificalem sunt quinque dignitates, quarum prima est praepositura maior; quam sequuntur lectoratus, cantoratus, custodia et archidiaconatus; sunt viginti sex canonicatus, et est magnus numerus beneficiatorum divinis inservientium cum tribus aliis capellanis curam animarum habentibus.

---

[2] Sur Vasoli, voir les Doc. 21 et 23.

[3] N. Ridolfi O.Pr. (1578-1650), en 1616 à l'Université de Rome (Sapienza) professeur de philosophie; cf. *Encicl. Catt.* X 892.

[4] Le Pape répond à Pázmány le 22 octobre 1616 (ASV *Arm. 45 v. 15* 154*r-v*).

[1] «Si trattò hiermattina in congregatione della dispensa che si domanda per il padre Pasman; et alla congregatione parse che N. S.re possi dispensarlo per aver lassate le heresie nell'età de 13 anni, per la relazione che fu fatta della sua dottrina, e perché il Cardinale Belarmino attestò che ha scritto contro gl'eretici. Solo il Cardinale di Araceli disse che, se si fossi potuto trovare persona di merito eguale, saria stato bene di non dispensarlo.

Nella congregatione fummo sei cardinali; et fu detto qualche cosa dell'ombra che si era avuta di lui nella pratica di quella donna» *Hist. Soc. 56* 113*r*; apographum.

Sunt praeterea Tirnaviae et seminarium, monasterium franciscanorum unum, aliud monialium S. Clarae, aliud patrum Societatis Iesu; est hospitale pro pauperibus infirmis et confraternitas S. Iacobi noviter erecta.

Diocesis satis ampla est; loca magis praecipua sunt Posonium, Tirnavia, Nova Arx et Sancta Crux. Qui est archiepiscopus strigoniensis, hos habet suffraganeos: varadiensem, iauriensem, nitriensem, vaciensem, vespremiensem, zanadiensem, agriensem.

Fructus reperiuntur taxati in libris Camerae ad flor. quatuor millia; redditus tamen annui dicuntur ascendere ad summam quinquaginta millium talelorum, quae conficiunt ex nostris ducatis secundum praesentem valorem triginta duo millia centum et quadraginta duo ducatos. Habet tamen archiepiscopus onus solvendi stipendia mille militibus in Nova Arce..

Dominus promovendus habet omnia requisita a sacris canonibus et concilio tridentino. Natus est in comitatu bihariensi, varadiensis dioecesis, ex christiano matrimonio, parentibus nobilibus; aetatis est annorum supra quadraginta; a multo tempore sacerdos ac sacrae theologiae doctor, in qua facultate maxima pollet excellentia.

Praeposituram habet thurociensem, curam animarum habentem per aliquot presbiteros vicarios nuncupatos exerceri solitam. In quo munere tantam prudentiam, doctrinam, pietatem morumque integritatem ostendit, ut merito ad regimen ecclesiarum, et praecipue strigoniensis aptissimus existimetur.

Fidei professionem emisit in manibus R.D. Alexandri Vasolay[2], in caesarea nunciatura ex delegatione generalis auditoris, penes quem processus, ex quo praedicta constant, formatus et transmissus fuit, ac per RR.mos DD. meos capita ordinum et me subscriptus[3].

Supplicatur pro expeditione gratiosa per viam secretam ac retentione praepositurae praedictae propter rationes evidentes dictae ecclesiae necessitates. [475*v*] [alia manu]

Ecclesia metropolitana strigoniensis 28 novembris 1616 fuit expedita cum condonatione iurium[4], ex more multis annis observata, ob calamitates ecclesiarum Ungariae, ut S.D.N. pronunciavit; de onere enim militibus stipendia solvendi nulla mentio a S.mo facta est; et cum retentione praepositurae, dummodo esset compatibilis, et aliorum compatibilium, cuius praepositurae mentionem relatione non fecerat Rev. mus Aldobrandinus, sed Rev.mus Saulius admonuit.

---

[2] Voir les Doc. 19 et 23.

[3] Le bref du Pape donnant la dispense d'empêchement d'hérésie est daté du 10 novembre 1616; éd. HANUY I 779-782.

[4] Voir la lettre du Card. Secretaire au Nonce de Prague le 3 décembre 1616; ASV *Nunz. di Germ. 27* 176*v*-177*r* et *Fondo Borghese I 945* 207*v*-208*r*.

22. Lettre de Pázmány archevêque au Général Vitelleschi
Sopron, le 11 décembre 1625 – Rome
Hist. Soc. 56 130*r*-131*v*; autographe; éd. HANUY I 486-487.

Admodum Reverende Pater in Christo observandissime

Cupiebam ego quidem quam maxime hoc anno iubilaeo Romam venire ac negotia quaedam hac ipsa occasione expedire. Verum multae ac graves causae publicae ita me distinguerunt, ut expedire me haud potuerim; praesertim cum et Imperator ante finem comitiorum hungaricorum (quae nunc primum concluduntur) dimittere me noluerit.

Igitur spe huius profectionis exclusus, tantum mihi praesumo de singulari ac paterno Rev.ae V. amore, ut quod conscientiam meam angit, in sinum paterni pectoris Rev.ae V. deponere non dubitem; eandem obnixe rogans, ut negotium istud cum S.te S. conferre ac vivae vocis oraculum S. S.tis obtinere non gravetur.

Ego in Societate a prima adolescentia egi. Ubi ad hoc laboriosissimum ac periculosissimum munus archiepiscopale, me nihil minus, quam hoc cogitante, assumerer, sanctae memoriae Pauli papae nutu in congregationem Sancti Maioli translatus fui[1], ut illinc deinde ad praelaturam promoverer. [130*v*] Et licet a Superioribus odinis Somaschae literas acceperim, quibus in illum ordinem me adscriptum significabatur, ego tamen nullam in eo ordine professionem emisi, sed confestim ad archiepiscopatum postulatus fui[2].

Quocirca non sine aliqua mentis anxietate ambigo, an obligationi meae satisfecerim, vel potius aliquid supersit a me praestandum in hoc genere.

Quamobrem maximo opere rogo Rev.am V., hac me sollicitudine liberet, ac declarari a S. S.te petat, aliquidne aliud mihi praestandum sit, an non. Ego enim paratus sum ea omnia praestare, ad quae me obligatum agnovero. Magno me beneficio afficiet Rev. V., si hoc scrupulo exsolvet.

De felici successu comitiorum nostrorum nihil scribo, cum non ignorem ab aliis R.V. informari; sed me precibus ac sacrificiis Rev.ae V. impense commendo.

Sopronii, 11 decembris 1625.

Admodum Reverendae Paternitatis Vestrae servus addictissimus

Archiepiscopus Strigoniensis[3]

---

[1] Il s'agit du troisième bref de Paul V (le 21 avril 1616): Doc. 16.

[2] Dans les Archives de la Compagnie (*Hist. Soc. 56* 131*v*), on a noté à propos de cette lettre importante: «Epistola Cardinalis Pasmanii, quae controversiam de eius transitu ad Somaschos dirimit». Pázmány n'était pas encore Cardinal en 1625; on a fait cette remarque sans doute après 1629 (quand il y avait une controverse entre les jésuites et les somasques sur l'appartenance à leur Ordre de Pázmány, créé cardinal en 1629. – Voir Doc. 26.

[3] Le Général Vitelleschi répond à l'archevêque Pázmány le 7 février 1626: «Tradidi tacito nomine examinandam aliquibus Societatis nostrae theologis dubitationem, quam D.V. Ill.ma Summo Pontifici proponi a me desiderabat. Qui cum censeant nihil opus esse, ut ad liberandam D.V. Ill.mam suo scrupulo Summus Pontifex auctoritatem suam interponat, existimavi eam nolle me de eodem cum S.mo D. loqui; praesertim cum verear, ne et ab eo pluribus negotium discutiendum committatur, et tarde admodum definitum aliquod responsum obtineatur. Iudicium theologorum est, cui D.V. Ill.mam tuta conscientia acquiescere posse existimo: ab ipsa in acceptando archiepiscopatum aut nihil omnino, quod absolutione indigeat, commissum esse; si nempe, uti plane credo, bona fide, nihil suspicans de impedimento, quod postea videre caepit, progressa sit; aut si quid dubia aut scrupulosa conscientia in eo negotio fecerit, illud tantum non esse, quin ab eo a confessore suo ordinario solvi possit. Neque contra hanc solutionem quidquam facere videntur, quae a P. Francisco Suarez eo libro, quem de votis Societatis nostrae scripsit, afferuntur, cum negotium D.V. Ill.mae, cui a Summo Pontifice dignitas illa deferebatur, longe diversum sit a casu, quem dicto libro P. Suarez examinat. Quod si hoc responso (quod tamen non existimo) D.V. Ill.mae omnino non satisfiat, velitque etiam cum Sanctissimo de eodem negotio a me agi, libenter hoc faciam, ubi intellexero, id eam omnino velle» (*Germ. 113* 235*r*; éd. HANUY I 786-787.

23. Lettre de Alessandro Vasoli prieur de San Lorenzo au Procureur Général des Somasques

Firenze, le 3 décembre 1629 – Rome

Hist. Soc. 56 122*r*; cf. CAMPERI 12.

Molto Illustre et Molto Reverendo Signor Padrone Colendissimo

Il Signor Cardinal di Strigonia fece professione nella sua congregazione di Somasca in mano mia[1]; e sene rogò instrumento, che restò in mano di S. Sig.ia Ill.ma. Et credo anco si registrasse ne libri della cancelleria di Praga. Tengo appresso di me l'ordine datone o da Lei, o dal suo antecessore a Mons. Nunzio di dar il novitiato a detto Signore, e poi anco farli far la professione[2]; e le ne mando copia; e se anco sarà di suo gusto, li mandarò l'originale. Sicome sarò prontissimo a servirla in ogni altra occasione, dedicandomeli servitore di sincero affetto. Et le bacio al fine di tutto core le mani. Di Fiorenza, il dI 3 decembre 1629.

Di Vostra Signoria Molto Illustre et Molto Reverenda

devotissimo, obligatissimo et vero servitore

Alesandro Vasoli priore di S. Lorenzo

24. Lettre du Général Vitelleschi au P. G. Dobronoky S.I.

Rome, le 16 novembre 1630 – Tirnau

Austr. 4 I 358; concept.

Cum suspicer, ob certum quoddam negotium aliquos fortasse petituros ab Em. mo Card. Pazmany exemplum Brevis Apostolici[1], quo olim ipsi a beatae memoriae Paulo quinto potestas transeundi e Societate nostra ad aliam religionem facta fuit, velim Rev. V. meo nomine quam enixissime ab eius Em.ia petat, ne induci se sinat, ut cuiquam illius exemplum concedat. Et ut in hoc negando constanter persistere dignetur, dicere eidem poterit, consulturam eius Em.iam in re non levis momenti bono Societatis, si curarit, ut Brevis illius exemplum in nullius manus perveniat.

Praeterea velim eundem E.mum Cardinalem enixe roget, ut si ad ipsum a Paulo quinto missum fuerit et adhuc habeat diploma seu literas meas patentes[2], quibus ipsi eodem tempore facultatem a Societate discedendi dedi, illius mihi exemplum mittere non gravetur. Illud enim mihi in quodam Societatis negotio magnopere usui futurum existimo. Et hisce me ss. Rev.ae V. sacrificiis et orationibus me commendo.

Romae, 16 novembris 1630[3].

---

[1] Pázmány a fait la profession de *foi* à Prague entre les mains d'Alexandre Vasoli, avant sa nomination au siège d'Esztergom, pour obtenir la dispense de l'empêchement d'hérésie. Voir les Doc. 21 et 22 avec les notes.

[2] Après la nomination de Pázmány au Cardinalat, le Procureur Général des Somasques (Vettor Capello) a félicité le nouveau Cardinal hongrois: il a écrit à Pázmány deux lettres (le 19 et le 27 novembre 1629). Il parle à tort de la profession *religieuse somasque* de Pázmány (*Hist. Soc. 56* 123*r-v*; cf. CAMPERI 12-13, et notre Doc. 20.

[1] Il s'agit du troisième bref de Paul V, Doc. 16.

[2] Sur la patente du Général Vitelleschi, voir la note 78 de notre article et le Doc. 25. Cf. HANUY I 779-782.

[3] Le Général Vitelleschi répond au P. Dobronoky le 1er février 1631: «Abunde satisfecit R.V. desiderio meo, neque praeter illud, quod ab Em.mo D. Cardinali sibi responsum fuisse scripsit, aliud aut ab illius Eminentia, aut a R.V. requiro. Quare aliud non habeo, quod hic addam, nisi, ut R.V. pro officio diligenter obito gratias agam, et ab ea petam, ut Em.mo D. Cardinali pro tam prolixa suae in ordinem nostrum caritatis testificatione meo nomine gratias agat et omnia obsequia offerat. (*Austr. 4* I 399).

25. Information sur les jésuites profès nommé évêques
Rome, le 27 novembre 1677
Hist. Soc. 56 263*r*-264*v*.

De' religiosi della Compagnia di Giesù assunti al vescovato[1]

Perché nell'istanza fatta dal Ser.mo e Potent.mo Re di Polonia di ottenere per vescovo di Chiovia il P. Adriano Pikauzcki[2], si adduce l'esempio di alcuni professi della Compagnia ad altre chiese promossi, a ciò per la pura verità e per notitia intera del fatto qui si risponde.

Prima di tutto si tagliano fuori della presente consideratione gli eletti a richiesta della corona di Portogallo, i quali mai non furono per le chiese situate dentro il regno medesimo di Portogallo, né dentro l'Europa. Anzi né pur nell'Indie hebbero diocesi incorporate nel dominio temporale de'portoghesi ... Che in questo precisi termini si sottopose a tali cariche la Compagnia sin dal suo principio concorrendovi con sí speciali conditioni il Santo Fundatore; il [263*v*] cui consenso volle in ciò sempre la Santa Sede, rimettendo a lui etiandio la elettione de soggetti particolari, prima di obbligarli con precetto formale in virtù di s. obedienza, accioché accettassero la dignità, la qual poi esercitarono più con disagi da missionanti che con onorevolezze da prelato.

A' tre soli dunque si reducono i casi che in questa materia si possono considerare. Uno è del P. Ferdinando Salazar spagnuolo, huomo d'insigne dottrina e autorità, nominato dal re cattolico Filippo IV per vescovo di Malaga, insistendo per l'esecutione con poderosi uficii l'efficenzia del conte Duca d'Olivares. Ricorse però a piedi di Urbano VIII tutta la Compagnia per mezzo del Generale P. Mutio Vitelleschi, accompagnato da' padri assistenti, e da tutti i professi abitanti in Roma, supplicando a tener lontano dalla religione un'esempio sí pregiuditiale, come per la benignità del Santo Padre seguì. Ritornò tuttavia il Re a domandarlo almeno per vescovo de las Cherbas nell'America; al che resistendo similmente con umili suppliche la Compagnia, si degnò Sua Santità di condescendere senza un patto espresso che non si dovesse consagrare nell'Europa, ma nell'America stessa; dove non essendosi il padre personalmente portato, né pur questa nominatione mai hebbe l'effetto[3].

L'altro caso è del P. Pietro Pazmanain, desiderato ardentemente da Ferdinando II[4], imperatore per arcivescovo di Strigonia e primate dell'Ungheria, dove avvalorato dalla cura pastorale e poco appresso dalla porpora destinatagli il pregio della scienza e della nobiltà, mantenesse nella fede que' popoli pericolanti di precipitar nell'eresia, e istigati alla ribellione contra la Chiesa e contra Cesare, come in realtà gli mantenne il sollecito zelo del gran prelato e principe e governante, oltre all'esservi fondatore di molti seminarii e collegii della Compagnia; questa nondimeno ripugnò di continuo avanti la Sedia Apostolica, con riverenti suppliche, ma insieme tanto efficaci che non gli fu mai conferita la chiesa, finché non passò con indulto apostolico a far professione in altr'ordine religioso, e fu quel de' padri Sommaschi, che però, come ogn'un può vedere, il contano e dipingono fra suoi ecclesiastici e porporati.

L'ultimo caso è stato del padre all'ora, e ora Em.mo Cardinale Nidardo[5].

---

[1] Cette feuille a été envoyée par le Général de la Compagnie au Cardinal Pierre Vidoni. Mons. Vidoni, originaire de Cremona, a été nonce en Pologne entre 1652-1660; créé cardinal en 1660. Voir KARTTUNEN, *Nonciatures* 3 18 267.

[2] Hadrien Pikarski S.I. (1615-1679); voir SOMMERVOGEL VI 748-749.

[3] Sur le P. Ferdinand de Salazar S.I. (1576-1646), voir ASTRAIN V 217-230.

[4] Erroné; en réalité, c'était Matthias II.

[5] Eberhard Nidhard (Neidhart), jésuite autrichien (1607-1681), cardinal en 1672. Cf. LUKÁCS II 688.

26. Opinions des historiens jésuites sur le cas de Pázmány

Nous publions ici le texte de Cordara sur Pázmány (I), puis l'opinion de deux censeurs sur le manuscrit préparé par Jouvancy sur Pázmány (II-III. On voit que leur point de référence est la lettre de Pázmány, adressé au Général Vitelleschi le 11 décembre 1624 (Doc. 22).

I – Cordara (1750) sur la nomination de Pázmány (*Hist. Soc.* VI 28-29).

Mortuo Forgatzio, non alium Matthias imperator subrogatum voluit, praeter hunc ipsum [Pázmány], spectatissimae virtutis et prudentiae virum, cuius operam videbat turbulentis illis temporibus futuram sibi et catholicae rei perutilem in Hungaria. Nec difficile fuit Caesari impetrare a Pontifice Maximo, ut oblatam dignitatem admittere nolentem cogeret. Id ita factum esse, colligo ex ipsis Matthiae litteris[1], quibus turociensem praeposituram Pazmanio nondum a nobis digresso deferens, sic eum alloquitur: «Quem Beatissimi in Christo Patris et Domini, divina providentia papae Pauli V auctoritate, non solum ab obligatione patrum Societatis Iesu exemptum, verum etiam ad quaevis beneficia ecclesiastica adeunda, iuxta beneplacitum nostrum, speciali mandato adstrictum esse, compertum habemus».

At Pazmanius, cum nec infulas prope per vim impositas posset excutere, nec vellet novo perniciosoque exemplo perfodere sacrum illum parietem, quo Societatis professi ab eiusmodi dignitatibus excluduntur, Paulo V pontifici supplicavit, sibi ut liceret prius cum bona eius venia transire ad clericos S. Maioli, quos Somaschae congregationis vocant, illud credo unum spectans, ut quoquo modo mederetur gravissimo Societatis vulneri, nec ex ea assumptus ad episcopatum dici posset. Annuit petitioni Pontifex hoc ipso anno, deditque ea super re litteras III Cal. Maii ad Melphiensem Episcopum, legatum Sedis Apostolicae apud Caesarem[2]. Pazmanius itaque in eam, quam dixi, congregationem se recepit. Sed nondum quinque mensibus in ea positis, XII Cal. Octobris strigoniensis archiepiscopus fuit renunciatus. Quare, si quod recusare non poterat, modeste admisit, in eo certe reprehendi non debet. Quod autem ad alium ordinem transferri prius voluerit, quam vetiti apud nos honoris insignibus ornaretur, laudandus maxime, ut qui maluerit Societatem in speciem deserere, quam sanctiora eius instituta violare.

Sunt qui dubitant, an apud Somaschas religiosae professionis sacramentum Pazmanius dixerit. Qua super re non dissimulabo, visum mihi esse exemplum litterarum, quibus id affirmat Alexander Vasolus, melphiensis Episcopi in legatione germanica familiaris, testaturque, ipsum se Pazmanii professionem excepisse Legati Pontificii nomine[3]. Sed, ut modo non quaeram de veritate illarum litterarum, valde vereor, ne Vasolus meram professionem transeundi ab uno ad alium ordinem, pro religiosae professioni sacramento sumpserit. Nam cui credibile videatur, ab apostolico nuncio unum quemdam e sua familia fuisse delegatum, qui tanti viri et iam archiepiscopi designati, solemnem professionem exciperet? Caeterum nec huius professionis autographum documentum invenitur apud Somaschas; et Pazmanius ipse iam cardinalis Romae passim affirmabat, ut Oldoinus testatur, se esse e Societate Iesu; quod vere dicere non poterat, si obedientiae sacramentum alibi quam in Societate dixisset. Sed quid opus est coniecturas sequi?

---

[1] Matthias nomme Pázmány prévôt de Túróc le 25 avril 1616; *Hist. Soc. 56* 110*r-v*.

[2] Voir le Doc. 16. Le bref du Pape (21 IV 1616) a été envoyé au Nonce par le Procureur Général des Somasques le 29 avril 1616 (*Hist. Soc. 56* 121*r*).

[3] Doc. 23.

Sunt in nostro tabulario litterae ad Mutium generalem, Pazmanii ipsius manu exaratae III Idus Decembris, anno 1625[4], quibus litteris dubium omne praeciditur. Praefatus enim angi se aliqua religione, qua liberari vellet, anxietatis suae causam totidem verbis explicat: «Ego in Societate a prima adolescentia egi. Ut ad hoc laboriosissimum ac periculosissimum munus archiepiscopale, cum nihil minus quam hoc cogitarem, assumerer, sanctae memoriae Pauli papae nutu in congregationem S. Maioli translatus fui, ut illinc deinde ad praelaturam promoverer. Et licet a superioribus ordinis Somaschae litteras acceperim, quibus in illum ordinem me fuisse adscriptum significabatur, ego tamen nullam in eo ordinem professionem emisi, sed confestim ad archiepiscopatum postulatus fui. Quocirca non sine aliqua mentis anxietate ambigo, an obligationi meae satisfecerim, vel potius aliquid supersit a me praestandum in hoc genere». Has ego litteras Vasoli litteris oppono, hoc eius testimonio testimonium, in medio reliquens, utri maior adhibenda fides videatur.

II – Censure effectuée par le P. Ignace Pien le 15 mars 1741

Correctiones a P. Ignatio Pien (Romae 15 mart. 1741) factae Partis VI Hist. Soc. Iesu[5].

203. scrupulus, qui hic dicitur non aspernandus, videtur levis; quia Nuntius Apostolicus, seu Delegatus Papae potuit ad excipiendam professionem Pazmany subdelegare alium, ut ex iure et iurisconsultis probat Leurenius tomo I Fori ecclesiastici 2 675; et ante illum Laymann in libr. 1 Decretal. tit. 29 cap. ult.

204. propius igitur – Haec responsio usque ad transisse, est ridicula, minimeque necessaria; satis est huc transferre testimonium ipsius Patzmani ex p. 207. Et vide, an ob hoc testimonium mutanda non sint, quae de Pazmanyo narrantur p. 299*r* post medium. Accedit quod hic dicatur, non sponte voluisse transire, sed velle coactum esse imperio altioris potestatis; quodque p. 205 dicatur, data facultas ad preces Imperatoris.

206. cum iisdem numquam convicturum – At pag. 200 dicitur, dubium non esse, quin in congregatione S. Maioli tyrocinium posuerit.

208. nec admittenda – Lege votum illud integrum.

III – Censure effectuée par le P. Emmanuel de la Reguera (1741)

Hist. Soc. 90 (Jouvancy, Historia S.I. P. V et VI 1591-1646) 443*v*-444*r*.

Correctio Historiae Societatis edendae[6]

De libro I

Pag. 198 etc. merito auctor non praetermittit narrationem de Cardinali Pazmanio, et bene probat, imo convincit, inter Somaschos non elicuisse professionem. At pro maiori elucidatione rei, cum honore tanti viri, sed praecipue stando pro illibate servando Instituto, aliqua mihi occurrunt, quae non videntur omittenda.

Primo – notetur, etsi primum congregatio Somascha fuerit tantum congregatio (ad quam proinde non licuisset translatio e Societate), postmodum vero erectam esse in religionem cum tribus votis substantialibus et professione a S. Pio V, ut habetur in Bullario Cherubini const. Iniunctum 68 par. 6, et notat Spondanus ad annum 1531 n. 18.

---

[4] Doc. 22.

[5] *Hist. Soc. 90* 458*v* (Sur JOUVANCY, *Hist. S.I.* P. V et VI – 1612-1646).

[6] *Hist. Soc. 90* 443*v*-444*r* (Sur JOUVANCY, *Hist. S.I.* P. V et VI – 1591-1646).

2° – quod ait pag. 299 Pazmanum, ipse petente, supplicasse a Pontifice translationem a Societate ad Somaschos, corrigatur ex pag. 204, ubi habetur, quod ille id non sponte voluit, sed velle coactus est.

3° – Etsi pag. 207 ex literis eiusdem Cardinalis probetur bene id ipsum, et quod, nihil tale ipso cogitante, Pauli V nutu ea translatio facta sit; tamen circa id, quod addit, ut illinc deinde ad praelaturam promoveret, merito scrupulo pungebatur; quicquid enim sit de praecisa translatione, tamen de facto promoveri ad praelaturam, dum adhuc erat Societatis, utpote nondum alibi professus, hoc fieri non potuit solo nutu Pontificis, sed opus erat praecepto.

4° – curet auctor reperire literas responsivas R.P. Mutii[7], ex quibus maius lumen acquiri possit circa hoc.

5° – ne quis abutatur tali exemplo, ultra ea, quae subduntur pag. 208, allegetur tetus expressus Instituti P. 9 Constit., ubi c. 4 § 5 et lit. B; c. 5 § 6 et lit. E; P. 10 § 6 et lit. A, ubi decernit expresse S. Pater, quod ad externas praelationes acceptandas, opus sit ipsius etiam pontificis praecepto formali, ut et notat Suarez tom. 4 de Relig. tr. 10 lib. 2 c. 8 n. 16.

27. Extrait de l'opuscule de Pázmány intitulé «Vindiciae ecclesiasticae»
Vienne – 1620

Opera Omnia de Pazmány (série latine) VI 561.

Fictum et illud, calumniosum ac manifeste falsum est «Diversis practicis in archiepiscopatum strigoniensem evectum me fuisse». Supersunt hodie, et hic Viennae praesentes sunt, viri maximi, arcanorum consiliorum Matthiae secundi foelicis memoriae conscii. Ad eos provoco, qui pro sua aequitate palam testabuntur, nullam unquam vel exiguam practicam a me contextam fuisse; nullam nec verbo, nec scripto postulationem exhibuisse, qua archiepiscopatum ambirem; sed cum nihil minus, quam de archiepiscopatu cogitarem, literis Imperatoris optimi Pragam evocatus, priusquam illuc pertingerem, resoluta omnia deprehendi; nec in aula solum, sed et alibi publicatum, me ad archiepiscopatum delectum esse. Ego sane post exantlatos innumeros labores, cum in scribendo ac concionando, tum in negotiis tractandis, secunda integritatis ac eruditionis fama, nullos unquam honores, nullam a Deo praesentis vitae mercedem expetii. Quod si Deo ita visum, ut antiqua in me suae clementiae documenta ederet, suscitaretque de terra inopem et de stercore erigeret pauperem[1], id grata animi submissione recoli a me debet.

---

[7] La réponse du Général Vitelleschi à Pázmány, voir Doc. 22, note 3.

[1] Ps. 112 7.

SUMMARY

The purpose of this study is to clarify, on the basis of several unpublished documents, one period in the life of Péter Pázmány (1570-1637), a Hungarian Jesuit, archbishop of Esztergom (1616) and cardinal (after 1629). The years from 1614 to 1616 will be examined in order to provide an answer to the still unresolved question: did Pázmany remain a Jesuit after his appointment? Authors examine first the difficulties of Pázmány with the Society (I); then they analyse the documents concerning his interior crisis (II) and his appointment (III); finally, they respond in the affirmative to the question posed above.

I. An eminent figure in the Catholic renewal in Hungary, Fr. Pázmány began his career as a professor at the University of Graz. From 1603 to 1607, he taught theology; he had difficulties with the censors, and he was subsequently delated to Rome for accepting in his teaching propositions that were less than «orthodox» (particularly in the problem of grace and free will, so much discussed at that time). Unjust accusations were made against him by Fr. Decker. Pázmány defended himself, and the verdict of the Roman censors was rather light. Having returned to Hungary, Pázmány began his polemics against the Protestants. He had further difficulties with the censors.

II. In 1613, he published his chief work, the *Hodegus*. He was at the height of his career when new difficulties arose which added to his interior crisis and put in doubt his relationship to the Society. Pázmány describes the *origo mali* and the background of his personal crisis in his letter of 8 February 1616 to Fr. General Vitelleschi. During the interregnum after the death of Fr. General Acquaviva, Pázmány's situation worsened because of vexations and injustices suffered at the hands of his superiors in Vienna, Frs. Busaeus (provincial) and Avancinus (rector). Authors document the events of this period and analyse the crisis of Pázmány, who asked Fr. General Vitelleschi to obtain from the Pope an indult for him to leave the order.

III. The unexpected death of Cardinal Forgách, archbishop of Esztergom, complicated the situation. The Empereor Matthias and Bishop M. Klesl of Vienna, as well as the Hungarian bishops and nobles, desired Pázmány as Forgách's successor. The Jesuits were opposed because of their Institute. In order to prevent the appointment, they gave rather unfavourable information to the Holy See about Pázmány's conduct. Finally, on the advice of Klesl, a solution was found: Pázmány received from Paul V a brief allowing him to transfer to the Somaschi (and to make his profession with them after his noviceship). It was thought that this formality would enable Pázmány to be appointed, not as a Jesuit, but as one of the Somaschi. The Holy See, meanwhile, received favourable reports on Pázmány: the charges alleged against him were without foundation.

IV. The documents printed in the Appendix and the analyses in the article show that Pázmány did not make his profession in the Somaschi order; after receiving the indult from the Pope, he was immediately named provost of Túróc, then archbishop. Pázmány explained himself in 1625 in a letter to Fr. Vitelleschi. The canonists and historians of the Society show later that the transfer to the Somaschi did not take place; Pázmány was still bound to the Society when the Empereor (by authority of the Pope) appointed him to the ecclesiastical dignity.

The conclusion of this study is the following: Péter Pázmány, a professed father of the Society of Jesus, had an indult from Paul V to transfer to the Somaschi; and Fr. General Vitelleschi gave him permission to do so. But Pázmány did not make his profession with the Somaschi. Normally, he would have returned to the Society; but by the will of the Pope, he was named provost, then archbishop of Esztergom, while his profession continued to bind him to the Society. He therefore remained a Jesuit as archbishop, but of course his vows were modified by his appointment. He accepted the dignity in spite of his obligations as a Jesuit, without a formal order from the Pope and without declaring his situation to superiors: hence his scruples in 1625. Fr. General Vitelleschi reassured him, saying that his case was altogether unique. The entire career of the archbishop justified what he wrote in 1616, in the midst of harassment and injustices, to Fr. Vitelleschi: «Societatem amo, atque observo, amaboque dum vivam».

CLORIVIÈRE ET L'AMÉRIQUE

FRANÇOIS MORLOT. – Institut du Coeur de Jésus, Paris.

Pierre de Clorivière (1735-1820) est bien connu comme le dernier jésuite français ayant prononcé la profession solennelle avant la suppression de la Compagnie (15 août 1773), comme le fondateur des Sociétés du Coeur de Jésus et du Coeur de Marie (2 février 1791), comme l'adversaire inflexible des principes de la Révolution, comme le restaurateur de la Compagnie en France (1814-1818), comme aussi un des grands auteurs spirituels de la fin du 18e siècle. Un aspect moins connu de sa personnalité est son désir d'une vie missionnaire et en particulier ses tentatives de partir en Amérique du Nord pour une oeuvre d'évangélisation[1]. Sans doute est-ce parce que tout cela n'aboutit point: mais, on le verra, ce fut par obéissance qu'il renonça à ses entreprises. Il convient donc d'en reconstituer les principales étapes à l'aide de documents dispersés et parfois inédits.

1 SUPPLIQUE POUR LE CANADA

Entré dans la Compagnie à Paris en 1756, Clorivière, lors de l'expulsion des Jésuites prononcée par les parlements français (1762), passa à la province d'Angleterre dont une partie des membres résidait dans les Pays-Bas autrichiens. Ainsi séjourna-t-il à Liège et à Gand, puis à Londres, avant de revenir à Gand et à Bruxelles.

Pour lors la côte Est de l'Amérique du Nord était une colonie anglaise divisée en treize provinces, souvent en révolte contre leur lointain souverain, et celui-ci, après une expédition victorieuse et la sanglante bataille de Québec, avait, par le traité de Paris (1763), arraché le Canada à la France.

Depuis quelque temps déjà, Clorivière était travaillé intérieurement par le désir des missions lointaines. Les récits d'héroïques tentatives d'évangélisation circulaient dans la Compagnie, qu'ils vinssent de la Chine, de l'Inde, du Paraguay ou du Canada. Sur cette terre en particulier, des Jésuites français avaient versé leur sang: Isaac Jogues, Jean de Brébeuf, Charles Garnier et d'autres; et l'on pouvait craindre que, passant sous un souverain protestant, l'Église au Québec n'eût à subir de dures contraintes, en particulier dans l'évangélisation des indigènes.

---

[1] Ceci est bien mis en lumière, quoique sommairement, par A. RAYEZ, *Le sens ecclésial à la fin du XVIIIe siècle: Pierre Joseph de Clorivière.* Revue d'Ascétique et Mystique 38 (1962) 461-82 y compris l'arrière-fond théologique de ce désir missionnaire. Sur Pierre-Joseph Picot de Clorivière, on peut consulter J. TERRIEN, *Histoire du R.P. de Clorivière* (Paris 1891); M.-E. DE BELLEVÜE, *Le Père de Clorivière et sa mission, 1735-1820* (Wetteren 1933); A. RAYEZ–L. FEVRE, *Foi chrétienne et vie consacrée, Clorivière aujourd'hui* 2 vol. (Paris 1971 et 1973).

Au scolasticat de Liège où il arrivait en juillet 1762, Clorivière trouvait un professeur enseignant la «physique», John Carroll, né au Maryland quelque six mois après lui[2]. Ils se lièrent d'amitié et parlèrent sans doute fréquemment de ce pays lointain. John Carroll dit les vicissitudes des catholiques anglais qui, grâce à George Calvert, premier lord Baltimore, avaient obtenu une terre de refuge en 1632 que le roi Charles Ier, en la concédant, appela lui-même Maryland en l'honneur de sa femme; or, depuis le règne de Guillaume III, ces libertés avaient disparu et les catholiques étaient durement traités: aussi les familles avaient-elles pris l'habitude d'envoyer leurs enfants recevoir une éducation religieuse en France et en Belgique, et plusieurs de ceux-ci étaient entrés dans la Compagnie: certains des compagnons de Clorivière à Liège se trouvèrent ainsi être des Américains qui, retournés au Maryland, avec Carroll, formèrent les premiers éléments du clergé catholique de la colonie.

Plus d'une fois donc, le jeune jésuite put songer à ces missions lointaines, un moment si florissantes, et qui maintenant risquaient de péricliter. Aussi dans son coeur le désir missionnaire s'enflamma-t-il, et l'on en trouve la trace dans un fragment de journal spirituel qui a été conservé; il est daté du 28 novembre 1765 (Clorivière est à Liège depuis plus de trois ans, prêtre depuis deux ans):

«Dans mon action de grâce après la messe, je pensai à la mission du Canada. J'offris à Notre Seigneur le désir que j'ai eu depuis longtemps de cette mission, et lui demandai de connaître sa divine volonté sur ce point. Je sentais mon incapacité, cependant je persistai à le demander, mettant ma confiance en Dieu, et en même temps je m'abandonnai à tout ce à quoi il lui plairait de m'appliquer, sachant combien j'étais un instrument indigne et impropre à être employé au salut des âmes»[3].

Dès lors cet «ardent désir», comme il l'appelle, va revenir fréquemment pendant plus de six mois. Ce qui l'occupe, c'est non pas un apostolat auprès des colons, mais la conversion des Indiens qu'avaient entreprise le Père Jogues et ses compagnons: ces «sauvages», ces «barbares», ce sont les «Canadiens» infidèles. Il rejoint par là le souci missionnaire de Marguerite Bourgeoys, de Marie de l'Incarnation, de Monseigneur de Laval et de tant d'autres. Il est toutefois retenu par le bégaiement qui l'afflige depuis longtemps, infirmité si prononcée qu'il hésite parfois à célébrer l'Eucharistie et qu'il devra cesser de lire lui-même ses instructions aux novices de Gand pour ne pas déclencher leur fou-rire: aussi supplie-t-il d'en être délivré; on verra un peu

---

[2] John Carroll, de souche irlandaise, était né au Maryland le 8 janvier 1736; après ses études à Saint-Omer, il entra au noviciat de la Compagnie en 1753 et fut ordonné prêtre en 1759. Il enseigna au scolasticat de Liège. Après la suppression de l'Ordre, il partit en Amérique en 1774. Nommé d'abord administrateur apostolique, il fut élu premier évêque de Baltimore (et des États-Unis) le 6 novembre 1789. Promu archevêque en 1808, il mourut le 3 décembre 1815. Cf P. GUILDAY, *The Life and Times of John Carroll* (New York 1922); A. M. MELVILLE, *John Carroll of Baltimore* (New York 1955); R. J. PURCELL in Dict. Amer. Biogr. III (1929) 526-28; A.M. MERVILLE in New Catholic Encyclopedia III (New York 1967) 151-54.

[3] MONIER-VINARD S.I., *Pierre de Clorivière, de la Compagnie de Jésus (1735–1820) d'après ses notes intimes de 1763 à 1773.* 2 vol. (Paris 1935) I 104; j'ai parfois rectifié la traduction d'après l'original anglais.

plus loin comment il liera son désir de guérison et son départ en mission. Enfin peu à peu monte en lui le désir d'une réalisation pratique: non seulement il devra faire une demande à ses supérieurs, mais il lui paraît opportun de présenter une supplique au roi d'Angleterre pour obtenir la permission de partir comme missionnaire au Canada, lui et quelques compagnons, avec l'intention bien affirmée de bannir tout nationalisme. Tels sont les points essentiels d'une réflexion qui mûrit dans les premiers jours de décembre 1765:

«J'ai senti ensuite un ardent désir d'aller travailler à la conversion des Canadiens et de verser mon sang dans ce pays pour l'amour de Notre Seigneur. Pour être capable de le faire, je demandai, avec résignation à la volonté de Dieu, l'usage libre de ma langue. Il me vint alors à l'esprit que pour obtenir l'accès des Jésuites et des missionnaires dans ces pays, il serait bon de présenter une requête au gouvernement anglais dans laquelle on montrerait combien la «réduction» des sauvages serait avantageuse, mais ne pourrait être obtenue que s'ils devenaient chrétiens; que les missions du Paraguay sont une preuve suffisante que les Jésuites sont les personnes les plus aptes à cette fin; que, au cas où on le jugerait nécessaire, ceux qui y seraient envoyés feraient serment d'allégeance à la Couronne d'Angleterre et promesse de ne rien faire de contraire au bien de ce Royaume. J'ai fini en demandant au Saint Esprit de changer les coeurs des hommes et de les disposer à concourir au salut des nations infidèles»[4].

Au mois de janvier qui suit, les notations du journal spirituel se font plus pressantes. Ainsi le 13, il écrit: «J'ai eu aujourd'hui à la messe et à d'autres moments un grand désir des missions du Canada. Je sens de temps en temps le même désir»[5]. A partir du 18 jusqu'au 26, c'est tous les jours qu'il confie au papier ce désir qui mûrit et s'affermit. Ainsi le 19: «Vers la fin [de l'oraison] j'ai senti un pressant désir de la mission du Canada et je fus affermi de nouveau dans la pensée qu'une demande devait être présentée au gouvernement anglais afin d'obtenir de lui la permission, pour les missionnaires, d'aller dans ces pays»[6]. Le 21, il voit plus clairement la forme que doit prendre son projet: «J'ai éprouvé de très doux sentiments de dévotion à la pensée que je devais travailler au Canada et y entreprendre de grands travaux pour la conversion des sauvages ou donner ma vie pour le Christ. Ce que j'avais à faire fut en quelque sorte représenté à mon esprit»[7]. Du 22 au 24 il fait trois jours de récollection pour se préparer au renouvellement des voeux et note comme un fruit «le désir de la mission du Canada pour y prêcher le Christ aux barbares et verser mon sang pour son amour. Ce désir fut, durant les trois jours, fort et continuel»[8].

Reste à savoir si ce n'est pas seulement un bon mouvement naturel ou une dangereuse illusion. La consolation notée le 21 serait un premier signe d'authenticité, mais il faut la prière, comme il le dit le 26: «Je l'ai supplié que si mon désir de la mission du Canada vient de lui, il lui plaise de l'accroître»[9]. Un autre signe est noté le 29: «C'est souvent le sujet de mon entretien inté-

---

[4] Ibid. 115-16.
[5] Ibid. 131-32.
[6] Ibid. 134.
[7] Ibid.
[8] Ibid. 139.
[9] Ibid.

rieur avec Dieu et un stimulant à la vertu». D'où la conclusion du 31: «Je crois que le désir que j'en ai vient de Dieu»[10].

C'est certainement pendant le mois de janvier 1766 que fut rédigée la supplique au roi d'Angleterre dont le texte est heureusement conservé.

Plan d'une supplique pour obtenir la permission de passer au Canada, pour m'y employer à la conversion des barbares, qui habitent ces contrées.

A Sa Majesté le Roi de Grande-Bretagne, etc.

Très gracieux Souverain,

N. N. français de naissance, par choix l'un des fidèles sujets de Votre Majesté, présente son humble supplique à Votre Majesté. Pénétré de douleur, chaque fois qu'il réfléchit au misérable état de ces peuples qui habitent les vastes contrées que Votre Majesté s'est soumises en Amérique, il sent en lui-même un très vif désir de soulager, autant qu'il est en son pouvoir, leurs misères, en apportant parmi eux la lumière de l'Évangile. Cela a été depuis plusieurs années le principal objet de ses pensées; c'est ce qu'il ne cesse de demander avec toute la ferveur dont il est capable. S'appuyant pleinement sur l'assistance divine et prêt à laisser sa vie dans l'entreprise d'une si grande oeuvre, rien, espère-t-il, ne pourra jamais ébranler sa résolution; il n'y a ni peines ni travaux qu'il ne soit disposé à soutenir allègrement pour arriver à ses fins, qui ne sont autres que la gloire de Dieu et la conversion des malheureuses nations du Canada. Mais comme il a plu à la divine Providence de remettre ces contrées et ceux qui les habitent entre vos mains, cela fait que c'est aussi mon devoir de m'adresser d'abord à Votre Majesté pour obtenir son royal consentement sans lequel je ne pourrais prétendre à rien essayer avec succès.

Aussi, prosterné aux pieds de Votre Majesté, je vous conjure humblement de bien vouloir prendre en votre royale considération combien il serait glorieux pour vous d'étendre le Royaume du Christ, de faire partager la lumière de la foi à ces peuples qui ont été obligés de céder à la force supérieure de vos armes. Qu'il plaise à Votre Majesté de considérer que rien ne peut être aussi puissant pour attirer les bénédictions du Ciel sur Sa royale personne, sur son Royaume et sur sa postérité royale; que c'est le meilleur et le plus sûr moyen de confirmer la paix de Ses nouvelles possessions, de les rendre florissantes; que cela attacherait solidement pour toujours ces nations à Votre couronne quand elles sauraient que c'est à Votre Majesté qu'elles seraient redevables des ineffables bénédictions du christianisme; enfin que seule la religion est capable de dompter l'esprit féroce et sauvage des barbares, de les rappeler aux premiers principes de l'humanité, qui semblent presque totalement effacés de leurs esprits, et de changer en sujets utiles et capables de servir, ces hommes mêmes qui, ne reconnaissant présentement de lois divines ni humaines ne peuvent qu'être d'un bien petit secours au reste de l'humanité, s'ils ne sont pas totalement pernicieux et funestes tant pour les autres que pour eux-mêmes.

Ces considérations, confirmées par l'expérience de certains de ces peuples eux-mêmes et de plusieurs autres, qui, principalement dans les contrées méridionales de l'Amérique, sont, depuis leur conversion, devenues un objet d'admiration pour tout le monde chrétien, fortifiées en outre par les généreux sentiments d'humanité que Votre Majesté nourrit en son coeur, feront sûrement la plus profonde impression sur son

[10] Ibid. 141.

esprit et donneront au suppliant une pleine confiance que sa supplique recontrera un gracieux accueil.

C'est pouquoi il espère qu'il plaira à Votre Majesté non seulement de lui accorder la permission de passer au Canada, de s'y employer, selon toute l'étendue de son pouvoir, à la conversion des barbares, mais aussi d'accorder la même chose à ceux qui, par la suite, voudraient se consacrer à la même fin, si le Tout-puissant, dans son infinie miséricorde, bénissait ces faibles efforts avec succès. En reconnaissance d'une telle faveur, il ne cessera jamais, durant tout le cours de sa vie, d'offrir ses travaux et ses prières pour le bien de Votre Majesté, ainsi que pour la prospérité et le bonheur de son gouvernement»[11].

Ce projet fut très probablement remis par Clorivière à son supérieur immédiat, le Père Francis Scarisbrick (ou Neville), qui y vit l'expression d'un désir missionnaire, mais difficilement compatible avec le bégaiement de l'intéressé; il ne lui revenait d'ailleurs pas de statuer sur la destination d'un scolastique, d'autant que celui-ci arrivait à la fin de ses études: peut-être rendit-il le document à Clorivière, à moins qu'il ne l'ait transmis au provincial d'Angleterre.

Quoi qu'il en soit, dans le mois qui suit, les allusions au Canada s'espacent dans le journal spirituel de Pierre-Joseph sans que le désir diminue pour autant. Après la notation du 4 mars: «Mon esprit fut absorbé par la pensée de la mission du Canada, pendant une partie de l'oraison. J'en éprouve toujours un très grand désir»[12], on ne trouve plus rien, le supérieur lui ayant sans doute dit que l'affaire était remise à plus tard. Au début de mai Clorivière quittait Liège et, faisant au passage le pèlerinage à Notre-Dame-de-Montaigu, arrivait au noviciat de Gand le 20. Huit jours après il commençait les grands Exercices du Troisième an. Dès le sixième jour (on était à la veille du premier *quies*), il note un projet qui vient de lui venir. Souhaitant toujours ardemment être libéré de son infirmité de langue qui le handicapait pour un apostolat fructueux, il projetait de faire un quadruple voeu si lui était rendue la possibilité de parler sans difficulté; et le troisième point était: «demander à nouveau instamment à mes supérieurs la mission du Canada, afin d'y consacrer, autant que cela dépend de moi, toute ma vie à y procurer le salut des barbares»[13].

Il note, trois jours après, que la permission lui a été accordée, de sorte que, le 6 juin 1766, fête du Sacré-Coeur (on notera la date), il émettait, entre

---

[11] Traduction française de l'original anglais (Chantilly, Archives des Jésuites = ASJ). Dans son *Histoire du R.P. de Clorivière* (93), J. TERRIEN dit qu'«il composa un petit mémoire destiné à être remis au P. Recteur du collège de Liège; c'est toute l'histoire de sa vocation à la mission du Canada». J'avoue ne pas voir de quoi il s'agit, à moins que ce ne soit le récit de sa vie passée intitulé *From my infancy to my 19th year of age* (Chantilly, ASJ), et qui se termine par une allusion au voeu dont il sera question plus loin; mais ce texte est daté de septembre 1766 alors que Clorivière est déjà arrivé à Londres.

[12] MONIER-VINARD I 150; cf du 6 février: «A la fin de l'oraison, j'ai senti un ardent désir de la mission au Canada» (Ibid. 143); du 16 février: «Je fus aussi de plus en plus porté à désirer la mission du Canada» (Ibid. 145); du 26 février: «Tandis que mon coeur adhérait à Dieu, mon esprit était absorbé par la mission du Canada» (Ibid. 147).

[13] Ibid. 173-74.

autres, le voeu «de demander à mes supérieurs la mission du Canada quand il y aura quelque espérance [de l'obtenir] et, autant qu'il sera possible, de dépenser ma vie tout entière à procurer le salut des barbares du Canada»[14]. Ce voeu était doublement conditionnel: il ne valait qu'en cas de guérison et était subordonné à la décision des supérieurs.

Pour le moment il n'était pas question du Canada: Clorivière en effet était assigné à la résidence de Londres où il arriva le 3 juillet. Cependant son bégaiement semblait s'atténuer, il y eut un traitement médical qui paraissait efficace. Mais il note un peu tristement en bas d'un document sur ce sujet: «Pendant mon séjour en Angleterre, ma parole sembla durant quelque temps considérablement améliorée, mais quand la permission d'observer ces voeux me fut enlevée, je me remis à bégayer comme auparavant»[15]: le Père Nathanaël Elliott, nouveau provincial d'Angleterre, ne paraissait donc pas penser qu'une mission au Canada pût être envisagée.

En juillet 1767, Clorivière revenait à Gand comme *socius* du maître des novices. Il n'était plus question d'un départ en Amérique puisqu'on lui confiait une charge importante. Y a-t-il une allusion à cela dans ces lignes de juin 1768: «Dieu, il me semble, me destine à une vie humble et obscure ... Il me faut considérer cela comme le plus grand avantage qui puisse m'arriver puisque je suis incapable de glorifier Dieu par une autre voie. Le Père provincial et une autre personne me l'ont signifié, sans aucun doute par une impulsion spéciale du Saint-Esprit»[16].

Cependant un autre codicille au texte des voeux de 1766 ajoute: «La permission d'émettre ces voeux me fut accordée par le Révérend Père provincial Th. More et ils furent émis à Gand, le jour de la Nativité de la Mère de Dieu de l'année du Seigneur 1769»[17]. Ainsi subsistait le secret désir du Canada.

Il ne se réalisa jamais, et la province jésuite d'Angleterre n'entreprit point de renouveler le personnel de la Compagnie qui missionnait sur les terres conquises par le roi: seuls les quelques religieux français qui n'étaient pas revenus dans leur patrie après le traité de Paris, continuèrent la mission; ils s'éteignirent peu à peu, abandonnant leurs postes les uns après les autres; le dernier fut le Père Jean-Joseph Cazot, qui mourut à Québec le 16 mars 1800.

Cependant, sans le savoir, Clorivière préparait des forces pour un autre terrain: chez les novices qu'il eut à former à Gand se trouvaient de futurs missionnaires du Maryland parmi lesquels Léonard Neale qui devint le deuxième archevêque de Baltimore.

2 Projet de départ au Maryland

Après la suppression de la Compagnie par Clément XIV, le Père de Clorivière avait fini par revenir dans son diocèse de Saint-Malo. D'abord curé

[14] Ibid. 186.
[15] Ibid. 188.
[16] Ibid. 277.
[17] Ibid. 278.

de Paramé, il était devenu en juillet 1786 supérieur du collège de Dinan dont il avait fait croître la réputation par sa bonne administration; il avait «le titre de 'Supérieur des clercs' et presque tous les pouvoirs de 'grand vicaire du diocèse'»[18].

Mais les événements se précipitaient. Dans une France en pleine effervescence à l'occasion de la convocation des États-Généraux, Clorivière pressentait un bouleversement possible: les adversaires du régime monarchique étaient actifs, les ennemis de l'Église nombreux et virulents: «Je n'augure pas bien du tour que prendront les affaires politiques aux États-Généraux; mais je crains beaucoup pour celles de la religion, vu la disposition de la plupart des esprits», écrivait-il à Adélaïde de Cicé en avril 1789[19]. Les faits vinrent bientôt confirmer ses craintes: le 28 octobre, la Constituante suspendait l'émission des voeux religieux, et le 13 février 1790, elle refusait de les reconnaître, supprimait ordres et congrégations pour le présent et l'avenir, et s'interdisait de déclarer le catholicisme «religion nationale et de l'État». Quelques jours plus tard, elle obligeait les détenteurs de l'autorité, y compris ecclésiastique, à prêter un serment d'être fidèle à la nation et au roi et de maintenir la Constitution. Un projet de «constitution civile du clergé» était en discussion, et les biens ecclésiastiques décrétés biens nationaux. Tout cela remplissait Clorivière de douleur: il était et restera un homme de l'Ancien régime; mais au-delà de préférences politiques déçues, il pressentait le péril doctrinal et répondit par l'intransigeance du refus:

«Vous connaissez sûrement le triste état dans lequel se trouve notre sainte religion chez nous dans ce malheureux pays», écrit-il au nouvel évêque de Baltimore. «Tous les principes sont renversés, les Ordres religieux des deux sexes sont supprimés; les prêtres et les évêques n'ont qu'une existence précaire, le clergé a été spolié de tous ses biens, un serment est demandé à tous, qui, à mon avis, ne peut être prêté par personne sans une sorte d'apostasie»[20].

On imagine bien qu'un pareil homme ne pouvait se taire. Or, dans une petite ville comme Dinan, le supérieur du séminaire était un notable et on attendait ses prises de position. Il évita toute controverse politique. Mais, à l'occasion du Carême qu'il prêchait, il s'éleva le 25 mars 1790 contre la suppression des Ordres religieux. Il dut s'en expliquer devant la municipalité et s'attira ainsi la haine d'une partie de la population. Lucidement il déclare:

«Il ne me sera pas possible de garder longtemps la place où je suis; et quand cela serait, je pense que je ne pourrais le faire avec sécurité ni avec apparence de bien; outre que j'ai manifesté ouvertement et publiquement ma manière de voir, et une totale op-

---

[18] Lettre de Clorivière à Carroll, juillet 1790, brouillon autographe: Chantilly, ASJ; TERRIEN, dans *Histoire du R.P. de Clorivière* (276-78), a donné une traduction de la majeure partie; l'original semble perdu. Le brouillon n'est pas daté, mais le contenu fait voir que la lettre a été écrite après la réponse de Mgr de Pressigny (29 juin) et probablement avant l'inspiration du 19 juillet.

[19] Lettre de Clorivière à Cicé, fin avril 1789. *Lettres du P. de Clorivière 1787-1814*. 2 vol. (Paris 1948) I 42.

[20] TERRIEN 276.

position aux principes maintenant presque universellement reçus, je suis devenu un objet de haine à ceux qui règlent tout»[21].

Tous ces événements ont fait comprendre à Clorivière que le ministère qu'il exerce à Dinan au milieu des jeunes clercs et dans le diocèse sera rendu impossible. Que va-t-il devenir? Il est en face de la même question que d'innombrables prêtres français. Certes il y a ceux qui sont pleinement favorables aux idées nouvelles et qui préféreront livrer leurs «lettres de prêtrise» aux agents du gouvernement plutôt que de ne pas être de «bons révolutionnaires»; il y a aussi ceux qui pour des raisons pastorales estiment devoir aller aussi loin que possible dans une tentative de conciliation avec le nouveau courant politique; il y en a beaucoup aussi, plus timorés ou situés dans des postes plus obscurs, pour lesquels l'heure du choix n'est pas encore venue. Mais beaucoup sont déjà compromis: pour certains c'est un choix politique, ils sont trop attachés au pouvoir royal pour admettre de le voir bafoué; pour d'autres, c'est un choix doctrinal, et Clorivière est de ceux-ci: les principes révolutionnaires sont incompatibles avec ceux du christianisme.

Et l'ancien jésuite de songer qu'il n'a plus sa place dans son diocèse ni même en France. Bien d'autres penseront comme lui et partiront en exil, qui en Angleterre, qui en Allemagne ou en Suisse et de là en Italie, qui encore en Espagne. Or, c'est ici que se révèle de nouveau l'esprit missionnaire de Clorivière. Il ne veut pas d'un exil dont il pressent bien qu'il pourrait être une simple fuite inactive: il veut partir ailleurs pour la mission.

Où irait-il? Il n'hésita pas longtemps. On venait en effet d'apprendre que le Saint-Siège, profitant de la toute récente indépendance des États-Unis, en avait nommé le premier évêque, John Carroll. On a vu plus haut que cet ancien jésuite avait eu Clorivière comme élève au scolasticat de Liège en 1763; retourné dans son pays d'origine en 1774 il avait missionné avec plusieurs autres ex-membres de la Compagnie qui formaient le plus clair du clergé de la nouvelle nation. En 1788 un de ses compagnons, Charles Sewall[22], avait, probablement en accord avec lui, écrit à Clorivière pour inviter celui-ci à venir au Maryland où se faisait sentir le besoin d'ouvriers apostoliques. Ses fonctions importantes à Dinan interdirent au Père de déférer à l'invitation: mais le souvenir en demeurait.

Dans cette nouvelle situation où désormais il se trouvait, il pouvait répondre à cet appel: «C'est pourquoi, après avoir supplié le Tout-puissant, avec toute la ferveur dont j'étais capable, de m'éclairer et de ne pas permettre que je sois trompé en une chose qui concerne son service, je me suis adressé à mon évêque»[23]. C'est le 29 juin 1790, jour de sa fête et de son anniversaire (il avait alors 55 ans), que Pierre de Clorivière reçut la réponse de Monseigneur

---

[21] Ibid. 277.
[22] Charles Sewall (1744-1806) entra dans la Compagnie en 1764; originaire du Maryland, il y repartit en 1774 ou 1776. Il avait bien connu Clorivière en Europe.
[23] TERRIEN 277.

Gabriel Cortois de Pressigny[24], alors évêque de Saint-Malo: celui-ci l'estimait grandement et savait ses hautes qualités spirituelles et apostoliques. Il avait écouté sa requête: «lui manifestant les désirs que j'avais de me consacrer aux missions du Maryland, je le suppliai de me donner la permission de le faire, s'il estimait la chose conforme à la volonté de Dieu, ajoutant que sa détermination serait la règle de la mienne»[25]. Dans le désarroi qui commençait à gagner l'Église en France, dont l'immense majorité des évêques n'allait pas tarder à prendre le chemin de l'étranger, Monseigneur de Saint-Malo ne crut pas devoir retenir son collaborateur; plus positivement il discerne en lui un attrait surnaturel pour les missions auquel il convenait de consentir: «Sa réponse fut que non seulement il me donnait la permission que je lui demandais, mais qu'il était pleinement convaincu que les désirs que je lui avais manifestés étaient réellement de Dieu»[26].

Fort de cette autorisation, Clorivière, en vrai spirituel, se mit aussitôt à chercher les moyens de mettre à exécution son projet: «Mon premier dessein était de m'embarquer aussitôt que possible». Cependant il ne partirait pas seul: déjà une famille, John Rysdaël, sa femme et son frère étaient résolus à l'accompagner. Quand elle apprit ses intentions, la soeur de son beau-frère, Félicité Desilles de Cambernon[27], religieuse ursuline, le supplia de l'autoriser à l'accompagner: elle éduquerait là-bas quelques jeunes filles et propagerait son institut aux États-Unis, «en se conformant pour ce qui est de l'habit extérieur et de la manière de vivre aux usages du pays, et en y adaptant les règles et les coutumes de son saint Ordre»[28].

Clorivière était issu d'une famille d'armateurs malouins; peut-être même avait-il lui-même embarqué dans sa jeunesse; il avait en tout cas des relations dans le port. Il alla donc trouver un capitaine et lui parla de son expédition; mais celui-ci «estima plus convenable d'attendre le printemps». Partir en effet fin juin c'était risquer de ne pas arriver en vue des côtes d'Amérique avant septembre, au moment où la traversée commençait à devenir dangereuse.

Le parti était prudent. Surtout il permettait de prendre des dispositions auxquelles Clorivière ne semble pas avoir songé d'abord et qui demande-

---

[24] Gabriel Cortois de Pressigny (1745-1823) fut élu évêque de Saint-Malo en 1786; il succédait à Mgr Antoine des Laurents qui avait accueilli Clorivière dans le diocèse et lui avait confié la cure de Paramé en 1779. Mgr de Pressigny déclara plus tard qu'il l'«aimait singulièrement non seulement pour son esprit, sa science, sa fermeté, la douceur de son caractère, mais encore pour son éminente piété, son zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes» (lettre à Pie VII, 20 octobre 1800). Emigré dès la fin de 1790, il démissionna en 1801; il demeura longtemps sans fonctions, son gallicanisme le rendant suspect à Napoléon. Ambassadeur de Louis XVIII à Rome en 1814, il fut nommé archevêque de Besançon en 1817. Il joua un rôle important pour appuyer Clorivière dans la fondation des Sociétés tant en 1790 qu'en 1800-1801 lors de la première approbation, et peut-être en 1816 lors d'une dernière démarche. A la mort du fondateur, il continua de soutenir la Société féminine plus florissante.

[25] TERRIEN 277-78.

[26] Ibid. 278.

[27] Jeanne-Rose Picot de Clorivière, soeur de Pierre de Clorivière, avait épousé Marc Desilles (ou Des Isles) de Cambernon; Félicité était la soeur de celui-ci et résidait au couvent Sainte-Anne des Ursulines de Saint-Malo.

[28] Lettre de Clorivière à Carroll (note 18).

raient quelque temps. Soeur Félicité ne pouvait partir sans l'autorisation du Saint-Siège, et un aller-et-retour du courrier demandait alors plus de deux mois, sans compter les délais propres à la Curie. Et surtout il convenait d'écrire à John Carroll et d'attendre sa réponse. Ce que l'ancien jésuite fit aussitôt. Il le félicitait brièvement de son élévation à l'épiscopat, et se réjouissait surtout, en bon théologien de l'Église qu'il était, de l'institution de la hiérarchie aux États-Unis en vue du «bien de la mission qui, sans l'aide d'un évêque catholique y résidant, ne pourrait jamais obtenir un plein état de perfection et devenir une chrétienté florissante»[29].

Mais il en venait rapidement à son but: «C'était aussi mon avantage particulier que je considérais, puisque je ne désire rien tant présentement que devenir une part de votre troupeau et partager les labeurs de vos compagnons missionnaires ... Et je vous demande très instamment cette grâce au nom de notre bienheureux Sauveur». Exposant alors sa situation, ses motifs, ses projets, il concluait: «Je vous supplie instamment de me recevoir parmi vos missionnaires comme le moindre de tous, et je m'efforcerai, tout le reste de ma vie, de travailler de tout mon pouvoir et de toute ma capacité, sous vos ordres et direction, dans cette part de la vigne du Christ qui est commise à vos soins»[30].

Inspiration du 19 juillet 1790[31]

Dans les premiers jours de juillet 1790, Pierre de Clorivière est tout occupé de son projet de voyage. Au-delà des préparatifs immédiats il se demande quel type de ministère il pourrait exercer au Maryland. On comprend assez bien que s'esquisse devant ses yeux l'idée de travailler à la reconstitution de la Compagnie: aux États-Unis on est loin des cours européennes des Bourbons qui se sont acharnées à la perte des jésuites et l'ont arrachée à Clément XIV, et on vient de se libérer de la tutelle coloniale et antipapiste de l'Angleterre; en outre la plupart des prêtres sont d'anciens jésuites; ne serait-ce pas la meilleure «vengeance évangélique» de ces persécutions et de celles que la France entreprend contre les Ordres religieux[32]?

Il en était là de ses pensées, quand, le jour de la fête de saint Vincent de Paul, au sortir de l'oraison du matin, alors qu'il se préparait à partir à Saint-

---

[29] Ibid. [30] Ibid.

[31] On a conservé quatre récits de cet événement de la main de Clorivière. Des premiers essais d'analyse se trouvent dans A. Rayez, *Formes modernes de vie consacrée* (Paris 1966) 359-75; F. Morlot, *La sécularité de l'Institut séculier du Coeur de Jésus* (Troyes 1972) 36-43. Il manque encore une étude sérieuse sur le phénomène complexe de cette inspiration.

[32] Un récit de 1794 dit: «Il s'occupa sérieusement devant Dieu de ce qu'il pourrait faire pour le bien de ces missions. Ce qui lui vint d'abord à l'esprit fut de tenter si, par le moyen de quelques personnes, on ne pourrait pas obtenir du Saint-Père, que les missionnaires du Maryland, qui avaient tous été jésuites, pussent reprendre leur premier état», publié dans *Documents constitutifs des Sociétés* (hors commerce, 1935) 17. En 1764, Pierre de Clorivière se fit le promoteur d'un «projet de vengeance évangélique» dont les membres jésuites s'engageaient à «prier assidûment pour tous ceux qui sont hostiles à la Compagnie et cherchent à la détruire». Voir les documents dans Monier–Vinard. I 81–88.

Servan pour prêcher le panégyrique du saint, il reçut une inspiration de l'origine divine de laquelle, expert des questions mystiques[33], il ne douta jamais. C'était à la fois une parole intérieure: «Pourquoi pas en France? (un autre récit dit: «Pourquoi pas en Europe?») Pourquoi pas dans le monde entier?», et la vision distincte du «plan d'une société religieuse d'un genre nouveau» où l'on ferait les trois voeux, mais sans clôture, sans habit propre, sans maisons ni oeuvres communes.

Il est difficile de savoir comment, sur le moment, Clorivière interpréta cette inspiration, puisque ses récits furent écrits plusieurs années après, lorsque les événements ultérieurs avaient amené les choses à se décanter. Une lettre à Carroll, rédigée seulement huit mois après, dit: «La pensée m'en était venue d'abord au sujet du Maryland: mais l'objet s'était bientôt élargi et était devenu comme universel. Il s'agissait de l'établissement d'une société religieuse adaptée aux besoins présents de la Chrétienneté [sic], et en particulier à l'état des ecclésiastiques et des corps religieux en France»[34].

Divers indices permettent de penser que, songeant à ce moment à reconstituer la Compagnie aux États-Unis, Clorivière entrevoit que l'entreprise ne doit pas être limitée à un pays: non seulement en Amérique, mais en Europe, particulièrement en France, et même dans le monde entier; et que cette restauration se fera par une société vivant du même esprit et des mêmes règles que la Compagnie, avec toutefois certaines structures qui la rendront plus discrète et plus insérée dans le monde. Le «premier plan», qui fut rédigé dans le mois pour être terminé le 18 août, en témoigne nettement[35]. A la mi-août l'idée naissait de fonder une société féminine analogue, destinée elle aussi à suppléer les Ordres religieux supprimés en France.

A cette époque, trois projets cohabitaient donc chez Pierre de Clorivière, et il en voyait mal la cohérence: partir aux États-Unis, restaurer la Compagnie de Jésus en Amérique, en France et ailleurs, établir une «Société religieuse d'un genre nouveau». S'agissait-il d'une Société destinée à préparer la restauration des jésuites qu'il faudrait d'abord fonder au Maryland en y invitant Monseigneur Carroll et ses compagnons? Fallait-il lancer l'idée en France et emmener un petit groupe de la nouvelle Société en Amérique? ou encore autre chose. Ainsi parmi les treize prêtres qui s'empressèrent de signer la première esquisse de la Société nouvelle, il y avait trois anciens jésuites; et par ailleurs Pierre-Joachim Gautier, prêtre du collège de Dinan, autre signataire du document, était décidé à partir aux États-Unis. Il n'est pas facile, même à un homme aussi expert dans les voies spirituelles que l'était Clorivière, de discerner ce qui est la volonté de Dieu, même lorsqu'on reçoit une «inspiration» surnaturelle. C'est en réalité l'événement et l'obéissance qui vont l'aider à voir clair.

---

[33] Cf Pierre DE CLORIVIÈRE, *Prière et oraison* (Paris 1981) 216-19.

[34] Lettre de Clorivière à Carroll, 1er avril 1791, Baltimore, Arch. Évêch. *dossier Carroll 2 Q 1.*

[35] Une traduction de l'original latin (autographe: Chantilly, ASJ), a été publiée dans les *Documents constitutifs* 41-50.

Démarches de l'automne et de l'hiver

Pour le moment les trois projets vont encore de pair. L'évêque de Saint-Malo avait approuvé le projet de la Société le 18 septembre. Aussitôt le P. de Clorivière se mit en route pour Paris: ce devait être la première étape, celle où il recruterait du monde, et pour la Société nouvelle et pour le voyage en Amérique; Rome serait la seconde, car il fallait obtenir une première approbation du pape pour s'étendre dans le monde entier; de là il reviendrait à Saint-Malo où on embarquerait au début d'avril.

En fait il va séjourner cinq mois à Paris. Bien qu'il ait son passeport pour Rome depuis le 15 août[36], il ne réussira pas à y partir, malgré plusieurs tentatives dont la dernière date du début de l'année 1791:

«J'ai repris, écrit-il à son neveu, ma résolution d'aller à Rome; j'ai un compagnon de voyage très convenable, j'ai fait bien des démarches en conséquence, et je compte partir dans le courant de cette semaine. Mais tout est tellement dérangé, que je ne puis pas encore en être pleinement assuré; d'autant qu'il court un bruit qu'on arrête aux barrières du Royaume ceux mêmes qui sont munis de passeports. Il en sera ce qui plaira au Seigneur. J'ai sa gloire en vue; mais sa volonté sainte doit être ma règle. Pour peu désormais qu'il y ait de délai, mon voyage est tout à fait manqué, d'autant que je dois être de retour à St-Malo pour la fin de Mars, pour m'embarquer en Avril pour l'Amérique»[37].

Il y eut délai et Clorivière resta à Paris. Il s'occupa de sa Société: une visite au nonce et au grand vicaire de Paris lui apportèrent les autorisations nécessaires. Toutefois une première déception l'attendait de ce côté-là. De deux ex-jésuites contactés à Paris, l'un refusa de signer le plan, l'autre le désapprouva en le jugeant plus nuisible qu'utile à la Compagnie[38]. Cet insuccès provoqua une lumière: dès lors pour Clorivière la Société dont il a reçu l'inspiration n'est pas destinée à préparer le rétablissement de la Compagnie; certes elle reste ignatienne d'esprit, elle se dit un «rejeton» de son aînée, mais elle doit en rester distincte et pourra subsister lorsque les jésuites seront autorisés à se reconstituer. Il logeait aux Missions étrangères, rue du Bac, et fut encouragé dans son entreprise par le supérieur M. Hody:

«un autre grand vicaire s'était associé avec moi; je crus que je pouvais songer à m'associer d'autres vertueux ecclésiastiques; ou plutôt la Div[ine] Providence m'en envoya quelques-uns qui adoptèrent le plan. En conséquence, le 2 Fév[rier 1791] je dis la messe à Montmartre dans la même chapelle que N[otre] S[aint] P[ère Ignace] et tous y firent l'offrande marquée dans le liv[re] des Exer[cices:] En, o Rex supreme etc. et je prononçai au nom de tous une formule d'Association, que tous avaient auparavant

---

[36] Texte authentique, signé «Louis [XVI]», conservé à Chantilly, ASJ.

[37] Lettre de Clorivière à Joseph de Limoëlan, 1er janvier 1791, Chantilly, ASJ. Quand les envoyés du fondateur se rendirent à Rome en 1800 pour solliciter l'approbation pontificale, ils quittèrent Paris le 6 novembre et arrivèrent à destination le 20 décembre; la traversée des Alpes à pareille époque n'était pas une sinécure.

[38] Cf récit de 1794, cité dans *Documents constitutifs* 23-24.

signée. Nous n'étions alors que neuf. Le lendemain, nous nous assemblâmes; et tous m'élurent pour être comme le chef de cette petite Association»[39].

Cependant le fondateur ne perdait pas de vue l'Amérique. Sa lettre de juillet, partie à Baltimore, n'avait pu atteindre John Carroll, déjà en route pour l'Angleterre où il arrivait le 22 juillet pour recevoir l'ordination épiscopale. Mais une copie de cette lettre lui était cependant parvenue, Clorivière ayant probablement appris la nouvelle du voyage; et il recevait en même temps d'autres informations sur les intentions de son ancien élève. Elles ne pouvaient que le réjouir et il en faisait aussitôt part à des correspondants:

«Ce matin, écrit-il le 8 septembre 1790 à Charles Plowden, j'ai reçu une lettre de Mr Thorpe du 18 août. Mr Clorivière, Pigot, est candidat pour l'Amérique. Je l'admettrai certainement. Je connais ses rares vertus: il a une longue expérience de l'education des jeunes clercs. N'ayant pas réussi dans toutes mes autres tentatives pour trouver un président de l'académie, je crois que je lui écrirai de nous en trouver un»[40].

Une semaine plus tard, il ajoutait: «Vous ai-je dit dans ma dernière lettre que le saint et respectable Mr Pigot (Clorivière) est résolu à aller au Maryland»?[41].

Quelle fonction pourrait-il confier à cet homme qu'il estimait tant? Une idée venait de germer en lui. Depuis quelque temps il était en pour parlers avec le Supérieur général de Saint-Sulpice, Jacques Emery: celui-ci en effet offrait d'envoyer quelques membres de la Compagnie pour établir le séminaire dont le nouveau diocèse avait nécessairement besoin. Au premier abord, Carroll ne fut pas enthousiasmé: il faudrait plusieurs années pour se lancer dans une pareille entreprise; pour le moment il n'avait ni ressources ni candidats. Cependant, Emery insistant et l'évêque refusant de venir en France, un émissaire fut envoyé de Paris à Londres en la personne de Charles Nagot, dont le supérieur pensait qu'il pourrait prendre la tête de l'expédition. A toutes les objections de l'évêque il proposa les réponses que le conseil de Saint-Sulpice avait mûries: ils se chargeaient des frais de l'expédition et emmèneraient avec eux quatre ou cinq séminaristes volontaires pour l'Amérique. Les réticences de Carroll fléchirent peu à peu, et il accepta que la petite troupe se mette en route au printemps.

Pourquoi dès lors ne pas associer Clorivière à l'entreprise? Et de toute façon il trouverait bien à l'employer à quelque ministère. Il lui avait envoyé

---

[39] Lettre de Clorivière à Carroll, 1er avril 1791. Il existe deux autres récits sur cette période: l'un plus bref mais contemporain de l'événement, lettre de Clorivière à Adélaïde de Cicé, 5 février 1791, publiée dans *Lettres* I 63-65; l'autre, plus tardif mais plus circonstancié: *Commentaire de l'Apocalypse* VII 127-130, daté de juillet-septembre 1794 et publié dans *Documents constitutifs* 16-22. Ce n'est pas ici le lieu de commenter ces documents.

[40] Lettre de Carroll à Plowden, 7-8 septembre 1790, publiée in *The John Carroll Papers* (= JCP), vol. I *1755-1795*. Thomas O' BRIEN HANLEY S.J., editor, (Notre-Dame 1976) 459-60. On sait que le fondateur s'appelait Pierre-Joseph Picot de Clorivière; il ne faut pas le confondre (comme le fait ici une malencontreuse note) avec son neveu Joseph-Pierre Picot de Limoëlan, plus tard de Clorivière, dont il sera question plus loin.

[41] Lettre de Carroll à Plowden, 13 septembre 1790. JCP I 462.

une première lettre, perdue semble-t-il, où il acceptait sa venue. Il lui en fit passer une seconds par Nagot:

«J'ai eu le plaisir de recevoir samedi dernier votre honorée, sans date, contenant la copie d'une lettre, que vous envoyâtes à Baltimore. Ayant, quelques jours auparavant, entendu parler de votre intention, que le P. Galpin avait communiquée à M. Thorpe à Rome, je vous ai écrit directement à Dinan en Bretagne. Si vous avez quitté Dinan avant de recevoir ma lettre, je vous demande de vous la faire envoyer. Vous y verrez combien sérieusement je souhaite votre venue en Amérique, et quels avantages je me propose et j'attends de votre coopération. La présente sera portée à Paris par M. l'abbé Nagot, supérieur du petit séminaire de St. Sulpice. Il est venu à Londres pour conférer avec moi sur la formation dans mon nouveau diocèse d'un établissement de jeunes clercs, auquel leur Société [de Saint-Sulpice] contribuera largement.

Il vous informera de l'encouragement que je lui ai donné, et combien je regarde cette offre comme l'effet de la miséricordieuse providence envers nous. J'ai confiance que cela vous apportera un nouvel encouragement que vos services seront éminemment utiles, non seulement pour assister la formation d'un séminaire, mais pour bien d'autres projets salutaires.

Si l'objet de votre voyage à Rome concerne quelque chose à faire en Amérique, je vous demande d'en conférer avec M. Thorpe avant d'en traiter avec des personnes en responsabilité. Il pourra vous donner des informations qui vous guideront dans vos transactions. Je pars pour l'Amérique la semaine prochaine, et me recommande très sincèrement à vos saints sacrifices et prières, espérant beaucoup vous rencontrer au printemps ou à l'été prochain.

Je souhaite que le jeune prêtre dont vous parlez apprenne autant l'anglais que possible avant de quitter l'Europe. J'espère qu'il sera en mon pouvoir de lui donner un emploi, bien que mes compatriotes, qui sont peut-être trop amateurs de sermons (puisque beaucoup mettent toute la valeur du prêtre dans la prédication), se plaignent très souvent quand je leur envoie des curés qui ne parlent pas très couramment la langue.

Je suis etc.

Londres, King Street, n° 28 – 19 septembre 1790»[42].

On peut se demander à quoi correspond cette remarque que Clorivière notait quatre ans plus tard: «Une lettre du nouvel évêque de Baltimore, qui était alors à Londres, en l'invitant aux missions du Maryland, lui apportait de graves raisons pour ne rien entreprendre qui tendît au rétablissement de la Société [de Jésus] dans cette contrée»[43]. Il ne pouvait en être question dans la première lettre de Carroll qui ignorait alors les intentions de son ancien élève; la seconde n'en dit rien non plus. Peut-être était-ce un message oral du nouvel évêque transmis par Nagot.

C'est au moment où celui-ci revenait de Londres que Clorivière arrivait à Paris (30 septembre 1790). Il dut rencontrer assez vite l'émissaire sulpicien

---

[42] Lettre de Carroll à Clorivière, 19 septembre 1790, Paray, Arch. S.J.; cité dans *Doc. biogr. S.J.* n° 21, 35-37.
[43] Récit de 1794, *Documents constitutifs* 24.

qui était destiné à diriger le futur séminaire et prenait rapidement ses premières dispositions. On imagine que Nagot dut être assez heureux d'avoir affaire à un Malouin qui faciliterait les négociations pour la traversée. De son côté l'ancien jésuite commençait ses préparatifs de départ, tout en cherchant des compagnons pour sa nouvelle Société, comme il a été dit plus haut. «Avant d'entreprendre le voyage que j'avais projeté de faire à Rome, j'avais mis tous mes effets en état d'être embarqués aussitôt après mon retour». Et il résume ainsi son occupation dans la capitale:

«Presque tout le temps que je suis resté à Paris ... je me suis occupé de mon départ pour le Maryland, et de concert avec Mr Nagot, j'ai pris des arrangements pour le passage. J'ai frété un vaisseau de moitié avec lui pour Baltimore, et je lui ai fourni pour cet objet toutes les choses qui étaient en mon pouvoir. Je ne pouvais plus résilier sans faire un sacrifice de deux mille livres»[44].

Résumons rapidement la situation: fin juin 1790 Pierre de Clorivière a reçu l'autorisation de son évêque pour partir aux États-Unis; il écrit aussitôt à John Carroll, le nouvel évêque de Baltimore; il songe à rétablir la Compagnie de Jésus dans le Nouveau Monde. Le 19 juillet, une lumière intérieure semble élargir son projet au monde entier, et il reçoit en même temps l'inspiration d'une «Société religieuse d'un nouveau genre» ouverte aux prêtres et aux hommes laïcs; quand il en a rédigé les premiers linéaments, il conçoit le plan d'une Société féminine parallèle. Cependant Carroll arrive en Angleterre le 22 juillet pour recevoir la consécration épiscopale le 15 août; début septembre il apprend le projet de Clorivière et s'en réjouit; il reçoit à ce moment la visite de Charles Nagot venu lui proposer la fondation d'un séminaire à Baltimore à la charge des Sulpiciens français, et l'idée lui vient d'associer l'ancien jésuite à ce projet. Nagot, revenu à Paris, y retrouve celui-ci et, pendant plusieurs mois, ils délibéreront sur les préparatifs du départ. En même temps, Clorivière abandonne son idée de restauration de la Compagnie de Jésus; par contre il travaille au développement de la Société dont il a eu l'intuition, estimant que certains membres pourront l'accompagner en Amérique; enfin il ne peut mettre en oeuvre son dessein d'aller à Rome recevoir une approbation: le 2 février avec quelques compagnons il fonde la Société qui se développe lentement.

Échec du projet de départ

Clorivière était alors dans une situation complexe. Sa résolution de partir en Amérique était ferme. Mais les premiers compagnons de la Société naissante s'en effrayaient: que deviendraient-ils sans leur fondateur, alors qu'il n'y avait ni constitutions ni structures ni approbation pontificale, alors qu'ils n'avaient reçu aucune formation? On imagine assez bien leurs entre-

[44] Lettre de Clorivière à Carroll, 1er avril 1791.

tiens avec lui dans le cours de février 1791. «J'étaits toujours dans la même détermination d'aller vous trouver, confesse Clorivière à l'évêque de Baltimore, et je le leur [avais] manifestée. Je ne croyais même pas pouvoir en changer, ni céder à leurs raisons»[45].

Toutefois peu à peu le doute s'insinua dans son esprit. Les circonstances étant devenues autres, ne fallait-il pas changer de route?

«Cependant peu de temps après je tombai dans un état de perplexité; il me vint à l'esprit que, les choses étant bien changées à mon égard, je devais aussi changer de résolution; que la gloire de Dieu le demandait; que d'autres feraient bien mieux que moi ce que je pourrais faire dans le Maryland; que cette oeuvre naissante pourrait être d'un grande utilité pour l'Église, si Dieu y répandait sa bénédiction; et que, puisque Dieu avait bien voulu se servir de moi pour y donner quelque commencement, j'aurais tort de l'abandonner; que j'aurais sans doute bien à souffrir en la poursuivant, que je courrais bien des dangers, et que, si jamais elle venait à être découverte, je devais m'attendre à une mort cruelle et ignominieuse; mais que cela devait servir à m'exciter de plus en plus, loin de m'arrêter»[46].

C'est donc une sérieuse délibération où sont pesées toutes les raisons contraires au départ, les raisons favorables ayant été établies depuis longtemps. Le fondateur mesure avec modestie le besoin qu'on peut avoir de lui en Amérique; il est assez réaliste pour apercevoir le besoin que ses nouveaux compagnons ont de lui. Mais surtout il regarde en face la possibilité du martyre: restaurer une société religieuse même clandestine, c'est contrevenir à la loi, et même si la persécution n'est pas encore ouverte et sanglante, la menace est assez forte; ce n'est d'ailleurs pas un vain mot, quand on sait que cinq des dix premiers compagnons furent massacrés en septembre 1792 ou guillotiné en 1794[47].

Dans cette perplexité, Pierre de Clorivière prit le chemin qu'il suivait habituellement en pareil cas: «J'ai cru devoir m'adresser à mon Prélat, qui m'avait déjà décidé pour le Maryland, comme à l'interprète de la volonté divine. Je lui exposai avec candeur et simplicité les raisons pour et contre; et sa réponse a été que la Gloire de Dieu demandait que je fusse resté en Europe»[48]. Ainsi, sans l'avoir cherché, le fondateur se trouvait dans la situation la plus difficile: il allait devenir un prêtre «réfractaire», obligé d'exercer un ministère clandestin pendant de longues années.

---

[45] Ibid. [46] Ibid.

[47] Le Bx Gabriel Desprez de Roche fut massacré aux Carmes le 2 septembre 1792, le Bx Louis Lanier à Saint-Firmin le lendemain, et deux autres dont le nom n'a pu encore être établi au même moment; François Cormaux fut guillotiné le 9 juin 1794.

[48] Lettre de Clorivière à Carroll, 1er avril 1791. Cf lettre à Ad. de Cicé, 23 février 1791: «Sur l'exposé que j'ai cru devoir lui faire de ma présente situation et du succès du projet qu'il avait approuvé ..., il m'a décidé nettement que je devais rester en Europe et que la plus grande gloire de Dieu le demandait». *Lettres* I 66; *Commentaire de l'Apocalypse* VII 138-39: «Son Évêque, qu'il consulta de nouveau en lui exposant avec simplicité sa situation, lui répondit de la manière la plus positive qu'il ne devait plus songer à la mission du Maryland, que Dieu faisait assez connaître sa volonté par les événements, qu'il devait donc rester en Europe, pour y travailler à l'oeuvre de Dieu». Cité in *Documents constitutifs* 33.

Cela ne l'empêcha pas de tout faire pour faciliter le départ des Sulpiciens:

«Je ne m'en suis pas moins empressé à aider de mon mieux ceux que je ne pouvais plus accompagner dans leur voyage. Je fournis également une moitié du fret; et je leur procurerai par moi ou par d'autres, bien des choses, qui leur seront utiles dans la mission... Le renfort considérable qu'emmène avec lui Mr Nagot vous dédommagera amplement de notre absence»[49].

«Le Saint-Pierre»

Clorivière avait quitté Paris le 20 mars; le 25 il était à Saint-Malo.Les Sulpiciens prenaient le même chemin, mais séparément pour ne pas être repérés. Un navire avait été retenu: le «Saint-Pierre», un brigantin de 160 tonneaux, allant à Baltimore par Saint-Pierre-et-Miquelon, commandé par le capitaine Jacques Pintedevin, sieur Dujardin, de Saint-Servan, avec ses officiers François Lalande et Jean Deresnier, quatorze matelots et un mousse.

Les préparatifs se faisaient dans le plus grand secret. Le 28 mars le navire était sous voiles, prêt à lever l'ancre. Mais les têtes à Saint-Malo étaient échauffées à cause du serment; il fallut parlementer pendant onze jours, et l'on n'obtint l'autorisation de partir que grâce à un prêtre constitutionnel ami de la municipalité. «Un ex-jésuite, qui était grand-vicaire du diocèse, homme faisant alors quelque bruit en France et qui en a encore fait au retour de l'exil», comme dit Edouard de Mondésir dans ses souvenirs[50], usa aussi discrètement de son influence.

Le rôle du capitaine signé le 5, le navire put quitter le port le 8 avril 1791. Il emmenait Charles-François Nagot et ses compagnons sulpiciens, Jean Tessier, Michel Lavadous et Antoine Garnier, avec leur domestique Nicolas Jarrot, Jean Pierron, Pierre-Joseph Périnault et trois autres étudiants, un converti de Clorivière John Rysdaël, sa femme Jeanne Debry (de Ploubalay), et son frère Antoine, un chanoine de Tours, Louis-César Delavau. Un autre passager partait découvrir l'Amérique: le vicomte de Chateaubriand, dont la mère, amie de Clorivière, avait appris par lui le départ du brick.

Ce jour-là le fondateur, tout résigné à la volonté de Dieu, prêchait une retraite à Sainte-Anne. Il restait sur la terre de France ainsi que soeur Félicité Des Isles et celui des membres de la nouvelle Société qui voulait partir aux États-Unis, Pierre-Joachim Gautier[51].

---

[49] Lettre de Clorivière à Carroll, 1er avril 1791.

[50] *Souvenirs d'Edouard de Mondésir* (Baltimore 1942)

[51] Cf *Lettres* 72-73. – Sur l'affaire du «Saint-Pierre». cf JAUFFRET, *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion à la fin du 18e siècle*, suivi de *Relations de plusieurs prêtres français et anglais partis de France le 8 avril 1791* (1805); *Souvenirs d'Edouard de Mondésir*, écrits en 1842, (Baltimore 1942); E. HERPIN, *Un départ pour l'Amérique* in Annales de la Soc. hist. et arch. de l'arrondissement de Saint-Malo 25 (1937) 60-65; *Cahier «Rennes» 13-16.*

3 Dans les premières années de l'Empire

Durant longtemps les relations semblent avoir été interrompues entre Carroll et le Père de Clorivière. Celui-ci, caché dans un réduit pendant la Terreur, n'en continuait pas moins un ministère clandestin. Dès qu'un peu plus de liberté fut rendue, il reprit ses efforts pour le développement des deux Sociétés, rédigeant des documents, entreprenant des voyages pour visiter les membres, adressant des délégués aux évêques émigrés à Londres (1798-1799), puis au pape Pie VII (1800-1801) pour obtenir une approbation.

Mais un événement inattendu allait bouleverser sa vie. Le 3 nivôse an IX (24 décembre 1800) Bonaparte échappait de justesse à l'explosion d'une machine infernale, rue [Saint-]Nicaise. Les deux principaux conjurés étaient liés à un neveu de Pierre de Clorivière, Joseph-Pierre Picot de Limoëlan, fils de son frère Michel-Alain qui avait été guillotiné en 1793 avec sa nièce Angélique Desilles de la Fonchais pour avoir participé au complot de La Rouairie. Les circonstances exactes de l'attentat et le rôle de ce neveu dans l'affaire n'ont jamais été totalement éclaircis: il ne semble pas qu'il y ait été mêlé directement, mais il paraît avoir mené son oncle au chevet de l'un des conjurés, Saint-Régent, grièvement blessé par sa machine, et conduit l'autre, Carbon, chez Mlle de Cicé, pour qu'elle lui trouve un refuge. La police de Fouché ne tarda pas à soupçonner toutes ces relations: la fondatrice des Filles de Marie fut arrêtée et échappa de justesse à la condamnation; quant au fondateur, il fut recherché pendant plus de trois ans et finalement arrêté le 5 mai 1804: il devait passer presque cinq années en prison.

Cependant Limoëlan avait réussi à gagner l'Amérique dès 1802. Des bribes de correspondance assurent que les relations étaient reprises, au moine indirectement, entre John Carroll et Pierre de Clorivière. En effet le neveu s'est présenté à l'évêque qui le prie de transmettre son souvenir à son vieil ami:

«Je suis bien sensible, répond celui-ci, en 1804 depuis Poitiers où il missionne, au souvenir de S.G. Mgr. l'évêque de Baltimore; s'il s'en présente l'occasion, je vous prie de lui en témoigner ma vive reconnaissance et de lui offrir mes hommages. Il est un de ces hommes, dont je me suis toujours rappelé avec plaisir le souvenir, la bonté, le caractère aimable et la bienveillance. Il m'avait fait la grâce de m'inviter à travailler à la vigne spacieuse confiées à ses soins. Le Seigneur en a disposé autrement. Il en a su la raison dans son temps»[52].

A-t-il été question d'un établissement des Filles de Marie en Amérique? ou s'agit-il d'un projet des Dames du Sacré-Coeur de la mère Barat? ou encore de quelque autre congrégation féminine d'esprit ignatien? La lettre suivante ne le précise pas, mais Clorivière a dû parler de quelque chose de ce genre pour que Carroll écrive au sulpicien Antoine Garnier, un des partants de 1791, revenu en France en 1803:

---

[52] Lettre de Clorivière à Limoëlan, 7 janvier 1804, Chantilly, ASJ.

«J'espère que Mr Clorivière ne sera pas fâché. Si jamais vous le voyez, assurez-le de mon meilleur souvenir. L'Esprit de Dieu est admirable dans les saints. Il a des lumières du ciel que je ne prétends pas avoir. Mais pour autant que je puisse voir, les Constitutions de la Compagnie n'offrent pas un bon modèle pour un établissement féminin: et si la Compagnie est restaurée dans le véritable esprit de son fondateur, elle n'aura d'autre lien avec cet établissement que les devoirs communs de charité»[53].

Relevons encore ces lignes de John Carroll à Robert Molyneux, premier supérieur de la Compagnie aux États-Unis après son rétablissement, pour introduire le neveu de passage à Washington; elles montrent combien le souvenir de l'oncle restait vivace chez ses anciens compagnons:

«Permettez-moi de vous présenter, et par vous au RR. Coadjuteur [Mgr Neale], Mr Picot de Clorivière, neveu de notre excellent et saint confrère dans la Compagnie, que vous avez connu sous le nom du P. Pigot. Ses affaires le retiendront quelques semaines à Washington, et vous donneront l'occasion de présenter vos civilités à un gentilhomme qui les mérite grandement, tant par égard à sa relation avec notre ami qu'à cause de son affinité avec les vertus religieuses de son oncle»[54].

4 Second projet de départ

La correspondance ininterrompue entre les États-Unis et la France (malgré les corsaires anglais qui de temps en temps saisissaient le courrier sur les vaisseaux arraisonnés) permettait à l'évêque de Baltimore de suivre la situation du P. de Clorivière. Il avait su son arrestation, son internement à la prison du Temple, puis dans une maison de santé, sa libération le 11 avril 1809. C'était maintenant un vieillard de 74 ans, mais qui restait bien valide et surtout déterminé à tout entreprendre pour la gloire de Dieu, et n'avait pas tardé à reprendre ses voyages pour visiter les membres de ses Sociétés ou pour prêcher des retraites soit à des prêtres soit à des ordinands. Mgr Carroll se demanda s'il ne pourrait l'inviter à venir aux États-Unis pour être le maître des novices des jeunes gens qui se présentaient à la Compagnie récemment restaurée en ce pays. Il écrivit donc une lettre en ce sens, malheureusement disparue.

Il faut dire en effet que le P. de Clorivière n'avait rien perdu de son attachement à la Société de Jésus. Il avait appris comment les papes la laissaient se rétablir peu à peu, et en particulier comment Pie VII avait autorisé le Général, demeurant alors en Russie, à y réunir sous certaines conditions tous ceux qui se présenteraient: outre la Russie et les Deux-Siciles, l'Angleterre reconstitua sa province et les jésuites des États-Unis furent confiés à John Carroll. Clorivière voulut lui aussi profiter de l'offre, bien qu'il ne fût évidemment pas question d'un rétablissement des jésuites en France. Il le fit dans des circonstances curieuses qu'il raconte lui-même à l'archevêque de Baltimore:

[53] Lettre de Carroll à Garnier, 15 avril 1805, JCP I 477.
[54] Lettre de Carroll à Molyneux, 3 février 1807, JCP III 8. Molyneux avait été condisciple de Clorivière à Liège, et Neale son novice à Gand.

«Il y avait dans la même tour [du Temple] un protestant suisse qui y était détenu ainsi que moi; il appartenait à la Diplomatie de Russie, et j'eus le bonheur de l'amener à la relig[io]n catholique. Ce fut lui qui, ayant été mis en liberté presqu'aussitôt son admission dans l'église, porta ma lettre au rév[éren]d Père général qui, à ma prière, m'agrégea à la province de Russie. Notre correspondance depuis ce temps n'a point été interrompue sinon par les événements de la guerre»[55].

On imagine que l'offre de Mgr Carroll était séduisante. Malgré son âge, Clorivière s'estimait encore capable de rendre quelques services et il se serait volontiers rendu à l'invitation en réalisant ce qui avait été l'un des rêves de sa vie. Mais il se sentait d'abord responsable de ses fondations et il ne voulait rien faire sans l'autorisation de ses supérieurs. C'est dans ce sens qu'il répondit à Baltimore la lettre suivante:

Laudetur Jesus Christus

Monseigneur,

La lettre que V[otre] G[randeur] m'a fait l'honneur de m'écrire, et que m'a remise le respectable Mr Flaget, évêque élu du Kentuky, m'a pénétré de reconnoissance, et du plus vif sentiment de joye. Il y a deja lontems, que j'avois à vous remercier, Monseigneur, de tout l'interet, que vous avés daigné prendre à ma penible situation pendant cinq ans, des prieres, que vous avés eû la bonté de faire pour moi, comme je l'ai appris de Mr l'Abbé Garnier, et des complimens, qu'il m'a fait passer plus d'une fois de votre part pendant le tems de ma détention. Quels remerciemens ne vous dois-je pas encore pour toutes les bontés, que vous avés eûes pour mon Neveu, que je regarde comme une suite de l'amitié, dont vous m'avés constamment honoré depuis que j'ai eu le bonheur de vous connoitre et de vous avoir pour Professeur au College de Liege? C'est à ces bontés, c'est à l'encouragement que vous lui avés donné, qu'il doit sans doute l'avantage inestimable d'être maintenant enrollé dans la milice sainte[56]. Je vous demande instamment pour lui la continuation de ces mêmes bontés; si je puis en juger par les lettres qu'il m'a écrites, il me semble, qu'il tâche de s'en rendre digne par le sentiment qu'il a de son indignité, et des efforts, qu'il fait pour surmonter une foule de difficultés, qu'il rencontre dans sa nouvelle carriere. Pour moi, touché de tant de marques de bieveillance, que vous m'avés données dans toutes les circonstances, qui s'en sont offertes, j'ai souvent offert à Dieu les voeux les plus ardens, pour qu'il vous soutint dans les travaux sans nombre, que vous donne le gouvernement d'un si vaste Diocese; et je l'ai beni des amples bénédictions, dont il se plait à les recompenser; mais à present je me trouve heureux, de pouvoir vous exprimer à vous-même mes sentimens.

Ces sentimens me porteroient à accepter bien volontiers l'office que V[otre] G[randeur] à la bonté de m'offrir; il est tout à fait conforme à mon goût, et s'accorde

---

[55] Lettre de Clorivière à Carroll, 27 août 1815, Baltimore, Arch. Évêch. Le diplomate suisse était Christine d'Yverdon. Les *Lettres* de Clorivière parlent de lui à plusieurs reprises; cf en particulier I 222 223 225 228 236 237 350 et 351; quand il arriva à Saint-Pétersbourg avec la lettre, Gruber, le général, venait de mourir, et c'est Antoine Lustyg, vicaire général de la Compagnie, qui répondit à Clorivière en l'admettant à nouveau parmi les jésuites.

[56] Joseph de Limoëlan, parti aux États-Unis en 1802 sous un déguisement de domestique accompagnant sa soeur Marie-Thérèse et son nouveau mari M. de Chappedelaine qui partaient en Amérique chercher la fortune d'un oncle récemment décédé, avait tâté du commerce; finalement en 1808, à l'âge de 40 ans, il avait demandé à entrer au séminaire de Baltimore: il fut ordonné prêtre en 1812.

parfaitement avec ce qui, toute ma vie, a été l'objet principal de mes pensées et de mes soins. Quoique deja avancé en âge, je touche à la fin de ma 75e année et suis sur le point d'entrer dans ma 76e, je me sens encore assés de vigueur d'esprit et de corps, pour m'en charger, et je ne serois nullement effrayé par la longueur et les incommodités du voyage, qu'il me faudroit entreprendre. Ce seroit même une grande satisfaction pour moi de pouvoir à la fin de mes jours rendre quelque foible service à la Société, à laquelle j'appartiens toujours, et particulierement à cette partie de cette Société, qui m'a si tendrement accueilli et m'a prodigué tous ses soins, pendant bien des années. Ce n'en seroit pas une moins grande, de travailler sous vos ordres dans des contrées, où le Seigneur semble vouloir transporter le chandelier mystique, que nous avons merité de perdre par nos crimes, et surtout par notre incredulité, qui est maintenant parvenue, presque à son comble. Mais les mêmes raisons, qui, en 1791, m'ont empêché de répondre aux pressantes sollicitations de V[otre] G[randeur] et à celles de mon ancien Confrere M. Sewal, et de suivre l'attrait, qui me portoit à vous aller rejoindre, subsistent encore, et sont même plus fortes, qu'elles n'etoient alors. Des liens spirituels, en plus grand nombre et plus forts me retiennent attaché à bien des personnes, et ce qui me paroit encore plus decisif; une certaine conviction interieure, que je crois venir de Dieu, me persuade, que j'irois contre la volonté du Souverain Maître, si j'abbandonnois l'oeuvre, qu'il a mise entre mes mains pour quelque autre que ce soit. Il n'y a qu'une seule chose, qui me paroisse devoir l'emporter sur ces considerations; c'est la voix de l'Obeïssance, et je viens d'y avoir recours.

Depuis que le S[aint] P[ère] a donné un Général à la Comp[agn]ie, lorsque j'etois encore dans la Tour du Temple, la Providence m'avoit offert l'occasion de correspondre par lettres avec lui, de le reconnoitre, d'en etre reconnu, et aggregé par lui aux Je-s[uites] de Russie. Cela m'etoit arrivé du vivant du Père Grubert, et depuis sous celui qui, à sa mort, a ete mis à sa place, comme Vic[aire] général. Mais tout récemment, a peu près dans le même temps que j'ai reçu la lettre de Vo[otre] G[randeur j'en ai reçu une de Petersbourg, de notre P. Général actuel, le Père Brzonsky. Je viens d'y répondre, et je lui fais part de l'offre, que vous avés eû la bonté de me faire, et après lui en avoir exposé les raisons pour et contre, je le supplie de me faire connoître sa volonté, comme devant faire la regle de la mienne.

Je ne vous importunerai pas, Monseigneur, en vous parlant de moi, de ma situation présente, de mes occupations, et de quelques ouvrages, que j'ai composés, dont quelques uns ont été imprimés. Je prie V[otre] G[randeur] de vouloir bien agréer l'hommage que je lui fais du dernier de ces Ouvrages, premier fruit de ma détention. C'est un Commentaire des Epitres de S. Pierre, qu'il a plu à l'Imprimeur de mettre en 3 vol[umes] mais qui pourroit être plus commodement relié en deux. Il n'est que broché, parce que selon les nouveaux reglements de la Librairie, il n'a pu encore être mis en circulation. Pour la même raison, le frontispice n'est pas tel qu'il doit être, et les tables des matieres n'ont pas encore été imprimées. Quelque soit l'ouvrage, je desire qu'il puisse meriter votre approbation[57]. J'envoye à mon Neveu l'exemplaire, qu'il aura l'honneur de vous remettre; je lui envoye aussi pour lui même des exemplaires de mes autres petits ouvrages imprimés avec la liste d'autres ouvrages plus considerables, mais qui probablement ne verront pas le jour de mon vivant. Si l'interet que V[otre] G[randeur] veut bien prendre à ce qui me regarde la portoit a desirer la dessus plus de

---

[57] Le *Commentaire des épitres de Saint-Pierre*, rédigé en 1804, a été imprimé par la Société Typographique de Paris en 1809 et parut en trois volumes de 448 248 et 546 pages.

details, elle pourroit les apprendre du nouvel ordinand, à qui je les ai mandés. Je joins à la lettre que je lui écris, une instruction sur les characteres, que doit avoir la devotion d'un Pretre Seculier, et de tout homme engagé dans les Ordres Sacrés, et quelques livres, dont il doit avoir le plus besoin[58].

Permettés, Monseigneur, que je m'unisse de coeur et d'esprit à vos travaux Apostoliques. Je ne cesserai point d'implorer pour votre troupeau les misericordes du Seigneur, et de le conjurer de repandre ses plus abondantes benedictions, et sur les anciens Chretiens, qui le composent, et sur tous ceux que votre zele et celui de vos Collaborateurs a soin d'y reunir chaque jour. Je vous demande aussi pour moi quelque part dans votre souvenir devant le Seigneur; j'attends la même grace de tous ceux avec qui j'ai le bonheur d'etre uni plus étroitement en J[ésus] C[hrist] et je les prie de recevoir l'assurance de mon respect le plus profond. Je m'estimerois heureux de vous avoir, comme Eux, pour guide et pour modele, mais au moins je partage avec eux leur parfait devoûment et les voeux, qu'ils forment pour votre conservation. C'est dans ces sentimens, que je suis, Monseigneur,

De Votre Grandeur,

Le tres humble et tres obeîssant Serviteur

P.J. de Clorivière P.

Paris 29 Mars 1810»[59].

En même temps le fondateur écrivait au Père Brzozowski pour lui soumettre sa question.

Le Général ne voulut pas autoriser un pareil voyage: sans compter l'objection du grand âge, il estimait que les nouvelles Sociétés avaient encore besoin de leur fondateur; et sans doute pensait-il que, le jour où la Compagnie pourrait être rétablie en France, le Père de Clorivière pourrait rendre d'éminents services.

«Au P. de Clorivière, Paris. Dans la dernière lettre de Votre Révérence, qui, datée du 16 mars, m'a été remise le 1er juin, j'ai vu que vous parliez d'une famille religieuse dont, si je ne me trompe, je trouve une description dans le livret intitulé: Societatis Cordis Jesu specimen, et dans l'autre partie française du même livret, on lui donne le titre: Plan abrégé de la Société du Coeur de Marie. Si c'est cette Société que Votre Révérence a réunie de diverses régions de France, a dotée de lois solides, puis a eu soin de faire confirmer de l'approbation du S. Pontife, je ne puis que me réjouir dans le Seigneur et féliciter Votre Révérence d'un tel progrès de la gloire de Dieu, en ces malheureux temps d'affliction de l'Église. Et c'est précisément la raison pour laquelle, même si je le voulais, il ne me paraît pas opportun, surtout à votre âge, que vous alliez en

---

[58] Il s'agit d'une longue lettre de vingt-quatre pages datée du 2 avril 1810. Chantilly, ASJ. Dans une première partie, Clorivière offre un petit traité non pas sur le sacerdoce comme on le dit quelquefois (si ce n'est par quelques rapides notations), mais sur la dévotion du prêtre séculier: cette partie a été publiée dans les *Lettres* II 951-64 (avec de nombreuses variantes dont je n'ai pas encore l'explication). La seconde partie de la lettre donne des nouvelles familiales et surtout informe le neveu de la Société du Coeur de Jésus. Enfin l'oncle donne la liste de ses diverses oeuvres, imprimées ou non (toute cette finale est restée inédite).

[59] Baltimore, Arch. Évêch. *dossiers Carroll 2 Q 3.*

Amérique pour former les Nôtres: il suffit que, là où vous êtes, vous travailliez selon vos forces à l'oeuvre de Dieu que vous avez entreprise, et que vous vous occupiez de sa conservation»[60].

Dans sa lettre suivante, le Père général revenait sur sa suggestion d'envoyer en Russie quelques jeunes gens aptes à entrer dans la Compagnie et il ajoutait: «Si ce n'était pas possible, ne se trouverait-il pas des prêtres ou des clercs qui voudraient aller en Amérique pour y suivre les traces et la Règle de saint Ignace? Que Votre Révérence voie ce qui peut être fait pour la gloire de Dieu; il est nécessaire cependant que ceux qui veulent aller là-bas soient bien examinés et éprouvés»[61].

Nous ne savons pas s'il y eut une suite à cette affaire. Le Père Brzozowski ne perdait pas de vue le P. de Clorivière, un des rares témoins demeurant en France de l'ancienne Compagnie: avant même qu'elle n'ait été rétablie solennellement par Pie VII le 7 août 1814, il lui écrivait en le chargeant du soin de préparer les voies à une prochaine résurrection en France, l'autorisant à recevoir des novices et lui conférant le titre et les pouvoirs de supérieur (juin 1814). C'en était fini du rêve américain: mais il restait le signe d'une ardente volonté missionnaire qui n'avait pas ralenti avec le temps.

5 Les malheurs d'un neveu

Cependant le P. de Clorivière gardait ses relations avec l'Amérique, et la présence de son neveu va lui donner encore l'occasion de s'intéresser à ce pays. Limoëlan, qui désormais se faisait appeler Joseph-Pierre Picot de Clorivière, avait été envoyé en 1812 comme curé de la petite communauté catholique de Charleston (Caroline du Sud). Il y rencontra vite des difficultés, venues, comme il l'écrit dans une lettre à son évêque, «des mauvais français et des ivrognes irlandais». Les mauvais Français étaient des gens venus souvent des Antilles: républicains, ils n'aimaient pas ce curé ultra-royaliste et firent un beau tapage lorsqu'il voulut faire chanter un *Te Deum* pour le retour de Louis XVIII en France. Quant aux Irlandais, c'étaient souvent des prêtres que leurs évêques avaient envoyés en pénitence en Amérique[62].

---

[60] Lettre de Brzozowski à Clorivière, juin 1810 (copie ARSI *Vic. et Praep. Gen. in Russia 4* 54-55).

La Société masculine fondée par le Père de Clorivière, qui depuis 1791 porte le nom de Société du Coeur de Jésus, se développa lentement au temps du fondateur, mais disparut progressivement après sa mort; le dernier membre connu mourut en 1886. Elle fut rétablie en 1918 par un curé de Paris, Daniel Fontaine; elle a été approuvée comme institut séculier en 1952 et compte actuellement plus de 1500 membres dans les cinq parties du monde. La Société féminine, dite Société des Filles du Coeur de Marie, au contraire s'est développée tout au long du 19e siècle et fut approuvée comme congrégation religieuse; elle a ajourd'hui plus de 3000 membres répartis en de nombreux pays.

[61] Lettre de Brzozowski à Clorivière, 24 septembre 1810, copie ibid. 98.

[62] Il ne peut être question d'évoquer, même brièvement, l'histoire du neveu de Clorivière. André Rayez avait réuni une importante documentation et souhaitait écrire à son sujet; M. Le Bastard de Villeneuve, descendant de la famille Picot par l'une des soeurs de Limoëlan, a publié cette biographie sous le titre «Le vrai Limoëlan. De la machine infernale à la Visitation» (Paris 1984).

En août 1814, le mal du pays venait de saisir le curé de Charleston: il n'avait plus à craindre la police de Napoléon, ses quatre soeurs l'invitaient à revenir. Il finit par se trouver une raison et écrivit à son archevêque pour lui demander la permission de rentrer en France.

«Le bonheur que [mes soeurs] me promettent avec elles n'est pas la tentation à laquelle je voudrais céder. Je ne puis encore penser au repos; quelque pieuses qu'elles soient, je dois faire quelque chose de plus pour gagner le Ciel que de demeurer avec elles. J'espérais que mon oncle m'aurait écrit et donné son avis en cette occasion, mais il en a été probablement empêché par la perte récente d'un oeil. Les chirurgiens ont suspendu l'opération de la cataracte en attendant un progrès du mal et entre-temps il peut perdre son autre oeil, et à son âge la guérison est très incertaine. Ne serais-je pas un bon assistant pour lui? Au cas où son mal continuerait, et même en cas de mieux, sa vue demeurera sans doute affectée pour toujours, et l'handicapera dans la poursuite ou la révision de ses ouvrages si intéressants. Si je ne puis être d'aucune assistance pour lui, du moins le sera-t-il grandement pour moi ... Il m'a toujours entretenu de la pensée de mon retour en France, bien que je n'y aie guère cru. Quand je pris congé de lui, il me répondit: Allez et recevez la bénédiction que je vous donne au nom du Seigneur, qui vous ramènera au temps voulu»[63].

Voyage en France

L'archevêque consentit à son départ et à l'automne le curé de Charleston gagnait la France par les Bermudes, Liverpool et Londres. Il jouait de malheur: «Le même jour que j'arrivais dans ma famille, en Bretagne, l'homme de malheur mettait le pied sur le sol de Provence et annonçait à tous la dévastation et de nouveaux carnages». Le retour de Napoléon de l'île d'Elbe et le début des Cent Jours contraignirent l'exilé à repartir précipitamment à Londres: il se serait embarqué aussitôt pour l'Amérique (car «les événements me font juger que j'avais été fort mal inspiré en quittant votre diocèse») s'il n'avait fallu régler d'abord une affaire d'argent. Mais ce qui l'émeut le plus, c'est que son vieil oncle n'est pas d'accord avec son retour en France:

«Je déplore surtout de n'avoir pas vu mon cher oncle, dont la vue et même la santé ont tellem[en]t décliné depuis un an, que suivant ce que m'a dit Mr l'abbé Caron, je devrai bientôt le pleurer. J'ai laissé votre lettre à mes soeurs pour la lui faire passer. Il me fit écrire quelques lignes pour me dire qu'il ne pouvait se féliciter ni me féliciter moi-même de mon retour, qu'il ne me blâmait pas cepend[an]t. Mais on m'a dit qu'il n'avait pas voulu l'encourager, étant toujours persuadé, et annonçant même que la paix ne serait pas de longue durée... la justice de Dieu n'était pas satisfaite, le crime était toujours honoré, le scandale était encore plus grand peut-être que durant la révolution. Car beaucoup de mauvais principes semblaient de nouveau consacrés. Mon oncle annonçait donc qu'il y aurait une réaction très violente, mais courte et qui serait suivie d'une épuration devenue nécessaire»[64].

---

[63] Lettre de Limoëlan à Carroll, 22 août 1814, Baltimore, Arch. Évêch. *papiers Carroll 2 Q 11.*
[64] Lettres de Limoëlan à Carroll, 9 avril 1815, Ibid. *2 R 1.*

Le P. de Clorivière, malgré sa maladie, déployait alors une intense activité pour la reconstitution de la Société de Jésus: accueil de soixante novices, prédication des grands exercices, prise en charge de quatre séminaires. Au moment des Cent Jours, il resta seul à Paris et fut inquiété par la police qui saisit quelques papiers chez lui. La lettre de son neveu, même si on fait la part de l'interprétation du rédacteur, laisse entendre son état d'esprit sur les événements. Sans aucun doute, Clorivière s'est réjoui de la chute de Napoléon et du retour de Louis XVIII. Ses raisons sont certes politiques: il n'a jamais caché ses préférences royalistes. Mais elles sont toujours religieuse: il est d'une part convaincu de la «légitimité» du roi; mais surtout il a en haine les principes révolutionnaires et il n'a jamais voulu leur donner l'ombre d'un assentiment quelconque, alors que d'autres, bons chrétiens et bons théologiens comme lui, ont cru pouvoir prêter certains des serments exigés par la République ou l'Empire. Or, ce qui maintenant le navre, c'est que le roi n'est pas ferme sur les principes: il garde certaines institutions, certaines lois et certains hommes politiques venus du régime précédent; en particulier l'Église n'a pas retrouvé toute sa liberté et sa place dans l'État. Et pour lui se poursuit ainsi le péché collectif national qui ne peut qu'attirer le châtiment du Ciel[65].

C'est ce que rapporte à nouveau Joseph de Limoëlan, demeuré à Londres, sans doute dans l'espoir qu'une nouvelle chute de l'Empereur lui permettra de retourner à Paris:

> «Mon oncle a dit à ce jeune homme, son neveu et le mien, qu'il y aurait une réaction, que la justice de Dieu n'était pas satisfaite, que le roi pardonnait trop, et de telles prédictions, qui alors ne firent pas d'impression sur son esprit, en font maintenant une telle que si mon oncle allait maintenant lui dire que tout cela sera fini en trois mois, il préférerait cela aux déclarations des puissances alliées»[66].

Enfin Waterloo permit au curé de Charleston d'aller embrasser son oncle. Celui-ci en profita pour faire écrire en son nom une dernière lettre à John Carroll. Sans apporter beaucoup d'informations nouvelles sur ce que l'on sait par l'active correspondance entre le Père Brzozowski et le Père de Clorivière, et par d'autres sources, elle donne une bonne synthèse des premiers mois du rétablissement de la Compagnie en France et fait pressentir l'énergie que pouvait avoir ce vieillard de 80 ans presque aveugle.

---

[65] Les vues politico-religieuses de Clorivière sont développées dans quelques opuscules rédigés sous la Révolution et surtout dans ses commentaires du Cantique des cantiques et de l'Apocalypse; elles mériteraient une étude. Ceci explique l'opinion sévère de Jacques Emery à son sujet: «Un ex-jésuite breton qui a ... du zèle, mais un zèle jusqu'ici très exagéré ... il a tourné la tête à beaucoup de religieuses ... il aurait dû être interdit». Lettre d'Emery à Monseigneur Bausset, 5 décembre 1796; in Paris, Arch. S. Sulp. *dossier Emery VI* n° 12.

[66] Lettre de Limoëlan à Carroll, 10 juin 1815, Baltimore, Arch. Évêch. *papiers Carroll 2 R 3*.

«Paris, aout 27.1815.

Monseigneur
P.C.

Je ne puis trop vous faire de remerciemens pour la lettre que Votre Grandeur m'a fait l'honneur de m'ecrire par mon neveu. Ce qu'elle me dit de lui est tres satisfaisant et j'ai cru en reconnoitre la vérité. Quelque satisfaction que j'eusse eu à le retenir aupres de moi, J'ai cru voir dans les entretiens que nous avons eu ensemble des marques certaines que Dieu l'appelloit à travailler à la vigne que vous cultivés avec tant d'edification. Il vous dira mieux que je ne pourrois le faire ce qui regarde l'état politique de notre gouvernement, et des autres qui vous interessent. Je me contenterai donc de vous parler de ce qui regarde notre Société. Nous autres anciens Jesuites, nous etions reduits à un tres petit nombre, presque tous hors d'état d'agir, vu leur grand âge et leurs infirmités; Je suis un des plus jeunes et j'ai 80 ans accomplis, et maintenant, j'ai presqu'entierement perdu la vue et ne puis ni lire ni écrire.

Il y a près d'un an que je suis dans cet état, qui ne m'empêche pas de remplir les devoirs qu'éxige de moi la place de Superieur, le Pere Général m'ayant choisi pour être provincial dans toute l'étendue de la France, de maniere qu'il ne reconnoit pour membres de la Société que ceux que j'y admets.

Avant le retablissem[en]t de la Société par Sa Sainteté, il y avoit deja plusieurs années, que par une disposition particuliere de la divine providence, J'étois en Commerce de lettres avec le rev[eren]d Pere Général Thadee Brozousky... Lorsque le Saint-Pere a retabli notre Société, le Pere Général a d'abord jetté les yeux sur moi pour frayer la voie à son retablissem[en]t en France, quoique je lui rendisse raison de mon incapacité, et qu'il put voir par les lettres qu'il recevoit de moi combien dès lors j'avois de difficultés à écrire.

La divine Providence avoit de longue main préparé un supplément au defaut de membres de notre ancienne Compagnie, par un corps d'écclesiastiques sous le nom de peres de la foi, qui d'abord avaient été dans la necessité de se joindre à Baccanary [sic], mais qui s'en sont publiquement separés dès qu'ils ont vû que ses vues n'étoient pas droites et que sa conduite ne plaisait pas au St-Pere[67]. Mon premier soin aussitôt après le choix que le Pere Général avoit fait de moi a été de m'addresser à celui qui depuis de longues années etoit le Superieur du corps dont je viens de parler. Il s'appelle le pere Varin. Il pensoit alors à se mettre en route pour la Russie. La lettre qu'il recut de moi lui fit prendre le parti de revenir à Paris où j'étois. Et je l'admis comme novice dans notre Société, beaucoup d'autres à son exemple y entrerent ainsi que lui, vers la fin de juillet de l'an passé 1814. Je leur donnai une retraite qui finit le jour même de St Ignace. Les Dames de la Visitation que je connoissois eurent la bonté de nous donner un asile dans une maison convenable qui joignoit à la leur. C'est là que nous sommes encore, et nous en avons fait une maison de noviciat[68]. Mais nous n'y sommes pas restés tous réunis. Nous avons du envoyer une partie de ceux que nous avions admis en differentes maisons qu'on nous offroit pour y tenir des Colleges sous le nom de petits

---

[67] Sur les Pères du Sacré-Coeur de Tournély et la Société de la Foi de Jésus de Paccanari, voir en particulier A. RAYEZ, *«Clorivière et les Pères de la Foi»*. AHSI 21 (1952) 300-28; *«Clorivière et Paccanari»* Ibid. 23 (1954) 283-97.

[68] Elle était située 20, rue des Postes (Lhomond) et a disparu aujourd'hui.

Séminaires[69]. Nous étions ici à peu près une trentaine à qui je donnois des instructions au moins 3 fois par semaine. Nous avions distingué en 2 classes ceux que nous avions admis, les uns qui avaient été pend[ant] longtems chez Mess[ieu]rs de la foi et avoient éxercé le St Ministère avec distinction, quoique novices n'étoient pas tout à fait traités comme tels: ceux qui n'y avoient été que peu de tems, ou bien qui venoient recem[m]ent de se joindre à nous suivoient à la rigueur[70] les exercices du noviciat sous l'inspection d'un maitre que nous leur avions donné qui etoit choisi parmi les premiers. C'est ainsi qu'ils ont passé tout le tems jusqu'au nouveau changem[en]t de Gouvernement. Alors il a fallu nous séparer. Je suis resté seul avec un autre prêtre et trois freres laïques dans la maison. Je n'y ai pas été tres fort molesté. Depuis environ 2 mois que les choses sont en partie retablies, nous sommes tranquilles avec une approbation tacite du Gouvernem[en]t sans cepend[ant] être reconnu pour ce que nous sommes. Et nous ne sommes pas encore reünis, à l'éxception d'un petit nombre. J'oubliais de vous dire qu'au mois de Janvier dernier, pour entrer dans les vues du P. Général, j'ai donné à plus de 20 pretres des notres les Exercices spirituels du 3me an pend[an]t plus de 30 jours, leur faisant moi-même au moins deux exhortations par jour. Le 10. de septembre, nous aurons une assemblée des superieurs de nos differentes maisons qui se reüniront ici, pour concerter ensemble ce qu'il y aura de mieux à faire pour les maisons que nous avons deja et celles qu'on nous offre. Celles que nous avons deja sont premier[eme]nt près d'Amiens, un college considerable où il y a près de 200 éleves et sur lequel Dieu pend[an]t tout le cours de l'année a versé toutes sortes de bénédictions et spirituelles et temporelles. 2mt à Soissons ou la plupart des eleves sont de jeunes clercs. Cet établissem[en]t a paru être detruit par une suite de la guerre, et semble maintenant se relever. Un 3me à Bordeaux, où nous n'avons que tres peu de monde. Je dis la même [chose] d'un 4me pres de Poitiers. Tout recemment nous en avons ouvert un à Bellay pres de Lyon et nous sommes convenu avec l'Evêque de Vannes d'en établir un le mois prochain dans son diocese. Nous pouvons être en tout près d'une 100ne mais nous avons l'expectative d'un plus grand nombre et beaucoup de jeunes gens se présentent.

Vous avez sçu, Monseigneur, quel était l'etat du Clergé en France sous Bonaparte, qu'un g[ran]d nombre de sieges étoient vacans... Les choses sont encore à peu près sur le même pied, et nous ne savons quand elles seront accom[m]odées pour le bien général de l'Église. Mr Bruté et mon neveu pourront vous en instruire plus en detail. Je leur laisse aussi le soin de vous faire connoitre ce qui regarde les choses politiques. Notre horison est encore bien rembruni.

Daignez recevoir mes profonds hommages et les assurances du devouement avec lequel j'ai l'honneur d'être

Monseigneur, de Votre Grandeur
Le tres humble et tres obeiss[an]t Serviteur

P.J. de Cloriviere
par J.P. de Cloriviere»[71].

[69] Sous l'Empire, tous les établissements d'enseignement, y compris les séminaires, étaient placés sous la tutelle de l'Université d'État. Un décret royal du 5 octobre 1814 permit aux évêques de France d'ouvrir un petit séminaire diocésain dont ils nommeraient librement le corps professoral: cette autorisation ouvrait une porte à l'eseignement libre.

[70] C'est-à-dire: en toute rigueur.

[71] Lettre de Clorivière à Carroll, 27 août 1815, (Baltimore, Arch. Évêch. *papiers Carroll, 2 R 4*); elle est tout entière de la main du neveu, la signature comprise.

Le procès de Charleston

Le neveu ne tarda pas à repartir en Amérique. Mais ce fut pour trouver le désordre dans sa paroisse. Les deux prêtres irlandais qui l'avaient remplacé pendant son absence n'entendaient pas lui rendre sa cure. Des pétitions circulaient pour demander son départ: ses opinions politiques, sa longue absence, son mauvais anglais étaient autant de prétextes. Limoëlan, fort de son droit et de l'appui de Mgr Carroll (qui mourait le 3 décembre 1815) et de son successeur, Mgr Léonard Neale, riposta vigoureusement; il y eut des pétitions en sa faveur. Les opposants, déboutés par l'archevêque, en appelèrent à Rome. Il n'y aurait pas lieu de rappeler ici ce long procès de sept ans[72] si Joseph-Pierre n'y avait pas mêlé son oncle. Se souvenant en effet des relations de celui-ci avec certains membres de la Curie, il le pria d'intervenir. L'oncle envoya donc une supplique au cardinal Fontana qu'il connaissait bien: en effet ce dernier, général des Barnabites, avait rédigé en 1809 la bulle d'excommunication contre Napoléon 1er; arrêté en même temps que Pie VII et la majorité des cardinaux de Curie, il fut transféré en France: pendant quelque temps il résida avec le cardinal Di Pietro au convent des Carmes de la rue de Vaugirard où Mme de Soyecourt avait installé les Carmélites; c'est là aussi que vivait le P. de Clorivière à sa sortie de prison. Le Cardinal Di Pietro avait été mêlé à l'approbation des Sociétés en janvier 1801; la sympathie fut donc plus grande. Et le fondateur confia au savant P. Fontana l'examen de son commentaire de l'Apocalypse: les remarques judicieuses et la chaude approbation de celui-ci furent précieuses à l'auteur[73].

Cette amitié permit à ce dernier d'envoyer au cardinal Fontana une lettre où il lui demandait d'user de son influence en faveur de son neveu:

«Paris, 4 juillet 1816

Monseigneur,

Dans l'impuissance où je suis d'écrire par la privation de la vüe, je me sers de M. Varin pour supplier Votre Eminence de prendre connoissance de la pièce ci-jointe. Elle m'est envoyée par mon neveu établi pasteur à Charleston par Mgr l'archevêque de Baltimor. Votre Eminence verra par là dans quel état déplorable se trouve maintenant la ville de Charleston, par le schisme qui vient d'y établir le docteur Gallagher soutenu par le Révérend Robert Browne, irlandais, religieux augustin, l'un et l'autre frappés de censures qu'ils ont méprisées.

---

[72] Le procès dura de 1813 à 1820. Joseph-Pierre de Clorivière démissionna quand Charleston fut érigé en diocèse; il fut alors nommé aumônier de la Visitation de Georgetown où il mourut le 29 septembre 1826; c'est dans la crypte du monastère que reposent aujourd'hui ses restes. L'affaire de Charleston occupe un gros dossier aux archives de l'archevêché de Baltimore et un autre aux archives de la S. Congrégation de la Propagande (*Scritture riferite ai Congressi. America Centrale, Carolina. Causa di Browne e Gallagher che appellano alla S. Sede dal 1813 al 1820 – 5*).

[73] Les notes et l'approbation du Père Fontana sont annexées au manuscrit (inédit) de Clorivière, Chantilly, ASJ.

Ce dernier est parti de Charleston, vers le 10 du mois de Mai, pour Rome, porteur d'une pétition signée par le parti nombreux qui s'est jetté avec eux dans le schisme, à dessein d'obtenir l'érection de Charleston en Evêché, en faveur du Docteur Gallagher.

Comme il est très probable que ses démarches auprès de la Cour de Rome [V°] préviendront les dépêches de Monseigneur l'Archevêque de Baltimor, j'ai cru, selon le désir de mon neveu, qu'il étoit à propos de faire connoître promptement à Votre Eminence l'objet de la mission de ce Religieux Augustin.

Je profite avec empressement de cette occasion pour renouveller à Votre Eminence les sentimens de ma profonde reconnaissance pour les bontés dont elle m'a honoré pendant son séjour à Paris, et lui offrir l'hommage du plus profond respect avec lequel j'ai l'honneur d'être,

Monseigneur, de Votre Eminence,

le très humble et très obeissant serviteur de Clorivière

pour Mr de Clorivière Varin ptre»[74].

La supplique n'eut pas l'effet recherché. Le parti Gallagher-Browne était puissant et avait derrière lui la majorité de la population catholique, et il ne semble pas que Mgr Maréchal, successeur de Mgr Neale à Baltimore, ait beaucoup insisté à Rome: le Saint-Siège demanda que les deux irlandais demeurent en possession de la cure de Charleston, du moins jusqu'à plus ample informé. C'est ce que le secrétaire de la Propagande faisait savoir au nouvel évêque de la Nouvelle-Orléans, Louis Du Bourg, en le priant d'en informer aussi Clorivière[75].

Pierre de Clorivière n'alla jamais en Amérique. Et cependant il y pensa tout au long de sa vie sacedotale: jeune jésuite il s'offre pour la mission du Canada, et à 80 ans il accepterait encore d'être maître des novices dans la province du Maryland; entre-temps, faute de partir lui-même, il a frêté pour moitié le bateau qui amène à Baltimore les premiers Sulpiciens. Ce n'est certes pas de sa faute si ces projets n'ont pas abouti: seule l'obéissance par trois fois en a empêché la réalisation. N'est-ce pas la plus belle marque de son esprit missionnaire que sa constante soumission à l'Église?

---

[74] Lettre de Clorivière à Fontana, 4 juillet 1816, Rome, Arch. S.C. Prop. *Scritture riferite ai Congressi. America Centrale, Carolina. 1820* 87.

[75] Lettres de Limoëlan à Clorivière, 3 février 1817, Ibid. 101-2: «Je vous supplie donc de faire votre possible pour éclairer le St Siège en cette cause et nous obtenir le plus prompt remède. Il ne peut donner gain de cause à la révolte et au schisme»; du même au même, 1er mars 1817 (ibid. 107-8); du secrétaire de la Propagande à Du Bourg, 7 juin 1817: «Rogo A[mplitudinem] T[uam] ut haec ipsa communicare velit D. [illisible], qui mihi rem detulit, tum etiam D. Cloriverio suffecti Pastoris Patruo, qui de illa Eño D. Fontana conscripsit. Arch. S.C. Prop. *Lettere della Sagra Congregazione e Biglietti di Monre Segretario dell'Anno 1817* vol. 298. Le schisme se termina par le départ de Gallagher et Browne, le rappel de Limoëlan à Georgetown et l'envoi de deux jésuites comme pasteurs de Charleston.

SUMMARY

Fr. Pierre–Joseph de Clorivière (1735–1820) is well known as the last French Jesuit to pronounce his final vows before the suppression of the Society (15 August 1773) and as the one who was charged with the restoration in France from 1814 to 1818. He was also the founder of the Society of the Heart of Jesus (which became a secular institute in 1952) and of the Society of the Daughters of the Heart of Mary (a religious institute approved by Leo XII, Pius IX, and their successors). Both institutes have spread throughout the world.

Clorivière's attraction to the foreign missions is less known. Only obedience prevented his departure and, in particular, cut short his desire to go to North America. Perhaps the sea–going tradition of his native city (San Malo) and of his family attracted him to distant countries. But we know enough of his deep mysticism to be sure that this attraction came from missionary zeal.

From the time of his scholasticate years in Liège, he desired to go to Canada to evangelize the Indians. He made a vow to go there if he was cured of his stammering and if superiors gave permission. He even wrote a request to the King of England, asking authorization and promising loyalty towards him. The provincial did not believe that he should accede to Clorivière's desire: no French–speaking Jesuit missionary left for Canada at that time.

When events of the French Revolution made it impossible for Clorivière to continue his apostolate in France, he offered his services to the Most Rev. John Carroll, first bishop of the United States, who accepted. Almost at the same time, however, Clorivière was inspired to found the Societies. The need to train and to encourage their first members led him to remain in France, with the agreement of his bishop. Nevertheless, he contributed toward chartering the ship which brought the first Sulpicians to Baltimore.

In 1810, after Clorivière had lived through the difficult times of the Terror and had spent five years in a Napoleonic prison, Bishop Carroll once more appealed to him to restore the Society of Jesus in the United States. He willingly agreed in spite of his seventy–five years. But this time it was the general of the Society of Jesus, Tadeusz Brzozowski, who prevented him. Clorivière was required to continue supervising his Societies; and he would soon have to re–establish the Society of Jesus in France.

He continued, however, to have a close tie with America. His nephew, Joseph de Limoëlan, had had to cross the Atlantic to escape Bonaparte's police. In 1812, the nephew was ordained a priest, and his uncle sketched for him a beautiful portrait of the priestly life.

UNO SCRITTO DEL PADRE TAPARELLI PER LA NUOVA RIVISTA «LA SCIENZA E LA FEDE» (1841)

UGO DOVERE. – Pontificia Facoltà Teologica, Napoli.

Tra i collaboratori de *La Scienza e la Fede* più attivi ma esterni all'*équipe* dei 'compilatori', ho avuto modo altrove di indicare un gruppetto di padri gesuiti, i cui rapporti con Gaetano Sanseverino e i professori del Liceo Arcivescovile risalivano certamente agli anni del provincialato napoletano del p. Luigi Taparelli d'Azeglio (1829-1833)[1]. Ora presento il testo di un articolo che lo stesso Taparelli aveva approntato per la rivista napoletana appena iniziata, e che, rimasto inedito, è attualmente conservato presso l'archivio de *La Civiltà Cattolica* in Roma[2]. Esso mi è sembrato interessante per due motivi. In primo luogo, perché l'autore, che si è guadagnato fama di filosofo, giurista, sociologo *ante litteram* e perfino di politico, pur non essendo – come è stato scritto – né un liberale né un difensore degli immortali principi dell'89[3], affrontando il tema del rapporto scienza-fede veste gli abiti a lui poco consueti del teologo. E poi, perché nella sua scarna essenzialità questo saggio di teologia apologetica è, a mio avviso, sufficientemente illustrativo di quella metodologia, metafisica più che biblica, caratteristica in generale dell'Ottocento teologico e frequente nei contributi de «La Scienza e la Fede».

Il testo è conservato in un fascicolo di otto fogli di piccolo formato (cm 16 x 22), scritti con grafia minuta, continua e pulita. Il manoscritto si presenta come una immediata risposta all'invito di collaborazione indirizzato

---

[1] Cfr. U. DOVERE, *L'intransigenza cattolica meridionale: il periodico «La Scienza e la Fede» (1841-1888)*. Civitas n.s. 32 (1981) nn. 3-4, p. 23-42, spec. 31s. Sull'ambiente culturale del periodo, cfr. P. PIRRI, *Il P. Luigi Taparelli d'Azeglio e il rinnovamento della scolastica al Collegio Romano*. La Civiltà Cattolica 78 (1927) I 107-121 399-409; ID., *Intorno alle origini del rinnovamento tomista in Italia*, ivi 79 (1928) IV 215-227 396-411; ID., *La rinascita del tomismo a Napoli nel 1830*, ivi 80 (1929) I 229-244 422-433; II 31-42.

[2] Cfr. l'elenco degli inediti dato da P. Pirri nella introduzione ai *Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù* (Torino 1932) 50 (= Biblioteca di storia italiana recente 14).

[3] Cfr. A. MESSINEO, *Il P. Luigi Taparelli d'Azeglio e il Risorgimento italiano*. La Civiltà Cattolica 99 (1948) III 373-396 492-502; P. DROULERS, *Question sociale, état, église dans «La Civiltà Cattolica» à ses débuts*. In *Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX. Saggi di storia e sociologia* (Roma 1982) 123-147 (= Politica e storia 49); M. CRAVERI, *Un gesuita in una famiglia di liberali: Padre Luigi Taparelli d'Azeglio*. Nuova Rivista Storica 52 (1968) 631-660;T. MIRABELLA, *Il «sociale» come valore centrale del giusnaturalismo taparelliano e della odierna Weltanschauung cristiana*. In *Studi in onore di Gioacchino Scaduto* V (Padova 1970) 509-538. Per una lettura globale resta fondamentale R. JACQUIN, *Taparelli* (Paris 1947), accanto alla *Miscellanea Taparelli. Raccolta di studi in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte*. Roma 1964; = Analecta Gregoriana A/9.

dalla redazione del nuovo periodico al padre gesuita, allora professore a Palermo e già resosi noto con i primi volumi del *Saggio*. Infatti è preceduto da queste righe:

«Al Compilatore. Chiarissimo Signore, ho ricevuto contemporaneamente e l'onorevole invito di prender parte alle nobili vostre imprese in favore de «La Scienza e la Fede» e il primo fascicolo, ove nel *Discorso proemiale* è sì chiaramente dimostrata la congiunzione che passa fra questi due elementi di nostra intellettual perfezione. Parmi che non potrei per la prima volta corrispondere meglio ai religiosi intenti del vostro lavoro, che coll'aggiungere nuova forza all'assunto sviluppato in quel *Discorso* storicamente, contemplandolo sotto un aspetto alquanto più metafisico, ma non peraltro sì astratto che ricusi aver luogo in una operetta destinata a correre per le vie non a volar sulle nubi».

Il seguito dello scritto si rivela un vero e proprio saggio ben strutturato, e solo varie cancellature, qualche frase riscritta e quattro note indicate nel testo ma non chiarite in calce, tradiscono l'incompiutezza del lavoro, forse abbandonato in un cassetto con l'intenzione mai realizzata di riprenderlo in seguito[4].

L' impianto del saggio è abbastanza lineare e si sviluppa in polemica con l'accusa, di stampo ancora illuministico, che la Chiesa avrebbe aggiunto alle verità naturali «tanti misteri incomprensibili» da creare una radicale e drammatica frattura tra scienza e fede; e frattura tale da fare apparire l'una «inutile o forse anche nemica» all'altra. Taparelli svolge il suo discorso su tre piani: dimostrare la fecondità della fede cristiana su un livello psicologico o individuale, su un livello etico o sociale e in relazione alle scienze fisiche. Riguardo al primo punto, dal meccanismo della conoscenza egli ricava, in modo praticamente apodittico, la fecondità logica delle verità dommatiche, per il fatto che «gli alti ingegni non si destano per amor di cognizioni volgari, perché consci di lor robustezza sdegnano ordinariamente di calcare vie già trite, e cercano vanto di acume colà ove più denso è il velo da penetrarsi». Quelle cristiane, in altri termini, non sarebbero «metafisicherie inutili», perché fondate su una visione antropologica ben definita nella Scrittura: l'uomo immagine di Dio. E fondamento biblico ha pure la seconda prospettiva, quella sociale, in quanto la fede presenta un regno che nasce «dal cuor dell'individuo, filtra nella famiglia, si stende negli stati politici, [...] e crea un nuovo modo di esistenza sociale che noi chiamiamo civiltà». Ma anche per le scienze fisiche la fede cristiana implica una non sospetta fecondità, che lo scrittore coglie nella vivace discussione a lui contemporanea sui temi della geogonia mosaica, della quale si era fatta eco tra l'altro «La Scienza e la Fede» già dal primo fascicolo[5].

---

[4] Due anni dopo Taparelli scriverà per la rivista un saggio di argomento affine: *La scienza e la rivelazione*. La Scienza e la Fede 6 (1843) 161-173.

[5] Cfr. H. DE C., *Una teoria intorno alla terra secondo il sig. Ampère, relazioni che essa tiene colla Genesi*. La Scienza e la Fede 1 (1841) 1-24.

La conclusione a cui perviene Taparelli è in parte scontata, date le premesse, ed è una esaltazione della cristianità in quanto garante e promotrice del «vero» progresso umano. «Ecco perché – egli scrive – niuna società ebbe né avrà mai tanta parte alla conservazione e al progresso dei lumi veraci: perché niuna società proporrà mai misteri sì astrusi, né li crederà mai con adesione sì ferma, né li studierà mai con assiduità sì divota come crede e studia i suoi la società cristiana».

Sulla questione del rapporto tra scienza e fede, nelle pagine che seguono Taparelli si conforma al clima generale della teologia europea[6]. Ma si tratta, beninteso, di una teologia di forte impianto speculativo e orientata in senso apologetico. Il discorso della fondamentale razionalità dei contenuti della fede cristiana, in pratica, viene enucleato con il medesimo metodo razionalistico al quale pure vuol porsi in alternativa. E attesta ciò sia la carente dimensione storica sia la posticcia impalcatura biblica dell'argomentare. La credibilità del dogma viene affermata apoditticamente, prescindendo dalla comprensione del che-cosa-è-rivelazione, proprio perché il discorso è impiantato formalmente su un terreno extra-teologico e antistante alla comprensione della fede: scienza e fede rappresentano due serie di verità intellettualisticamente intese, tra cui deve esistere, per un rapporto logico dato per scontato, una subalternità definita dall'oggetto.

In linea con gli intenti che «La Scienza e la Fede» aveva definiti nel proprio programma editoriale, questo e successivi, pochi scritti di Taparelli sull'argomento, mi sembra che attestino in modo eloquente di un metodo teologico, certamente meno fecondo delle varie scuole storico-positive che contemporaneamente esistevano in Germania, ma ugualmente importante per capire gli sviluppi della teologia durante l'Ottocento e i vuoti che gli studi biblici hanno dovuto colmare in breve tempo, a partire dalla seconda metà del secolo, per spingere la ricerca teologica verso il suo reale Oggetto.

---

[6] Sull'interesse della rivista al tema, oltre al menzionato *Discorso proemiale*, in «La Scienza e la Fede» 1 (1841) I-XVI, cfr. U. DOVERE, *Gli orientamenti del periodico napoletano «La Scienza e la Fede» (1841-1888)*. Campania Sacra 11-12 (1980-1981) 374-396. Per un inquadramento generale contestualizzato, cfr. E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIXe siècle* II (Bruxelles-Paris 1952) 27-68.

TESTO

SCIENZA E FEDE

[1r] I miscredenti[1] più di una volta, costretti ad ammirare il vero naturale che la fede soprannaturalmente ci insegna e ci assicura, si sono lagnati che a questo vero accessibile per l'umana ragione ella abbia aggiunti tanti misteri incomprensibili per cui, dicono essi, la scienza è divenuta a lei o inutile o forse anche nemica[2]. Or a me sembra all'opposto che, se la Chiesa cattolica fu in ogni tempo il centro dei veri lumi e l'asilo dei maggiori filosofi, ne andiam.debitori appunto a quei misteri nelle cui tenebre, come in quella già dell'Egitto, [1v] va brancolando l'orgoglio, ma trova nuovi raggi di sapere l'intelligenza sincera. Pretendere che *i misteri sieno fonte nella Chiesa di umano sapere* potrà parere un paradosso a certuni che, poco usi ad addentrarvisi, li riguardano come verità isolate da ogni relazione colla ragione, destinate solo a umiliarla e non a illuminarla. Eppure, se io dimostrassi che i misteri son quelli che, eccitando i più sublimi ingegni allo studio delle scienze umane, hanno sparso poi di nuova luce i dogmi di nostra ragione, non avrei io dimostrato che la Chiesa va debitrice di sua *scienza* alla *fede?* Che altro ci vuole a divenir dotto umanamente se non acutezza di mente, assiduità di studio, fecondità di materia? Ora il dimostrare che l'asperità dei misteri desta gli ingegni e porge loro materia feconda di ammirabili ritrovamenti ella è impresa agevolissima per poco che consultar si voglia e la natura e il fatto[3].

La natura ci fa palese che gli alti ingegni non si destano per amore di cognizioni volgari, perchè consci di loro robustezza sdegnano ordinariamente di calcar vie già trite e cercano [2r] vanto di acume colà ove più denso è il velo da penetrare; e quante volte per sola bramosia di singolarità hanno preso a sostenere in materie volgari opinioni stranissime! A questo amore di cognizioni pellegrine fate che presentisi una verità astrusa eppure certissima; astrusa sì che sfugga l'occhio del volgo profano; certissima sì che prometta feconda messe di conseguenze importanti; non è egli vero che qua si volgeranno gli ingegni più sublimi, strascinati irresistibilmente e dall'insaziabile amor del vero e dalla sicurezza che qua ci si cela e dalla difficoltà di rinvenirlo e dalla gloria di rivelarlo?

---

[1] Il testo segue senz'altro alla lettera al Compilatore riportata nell'introduzione.

[2] Cfr. L. Taparelli d'Azeglio, *La scienza e la rivelazione*. «La Scienza e la Fede» 6 (1843) 161-173: «E' imputazione ormai vieta contro la chiesa cattolica il suo preteso *oscurantismo;* ed anche certi estimatori meno ingiusti della influenza cristiana nelle scienze del medio evo, le ricusano pe' tempi nostri quel vanto che le accordano pe' primi secoli. Quella cieca fede ch'Ella esige alla rivelazione, quel *dispotismo,* con cui vuol piegare la ragione all'oscurità de' misteri, quel vietare per conseguenza ogni esame di queste astruse dottrine, sono ceppi, dicono, che arrestano ogni slancio d'ingegno, e che rendono il cattolico essenzialmente nemico del vero ed esteso sapere» (161).

[3] Cfr. ivi, 162s: «Voi accusate la chiesa di muover guerra alla scienza verace, perché esige fede sommessa alla rivelazione divina? Ed io prendo a mostrarvi filosoficamente che la chiesa *sola* è promotrice indefessa, *sola* è salda tutrice della scienza verace, appunto perché insegna e difende la divina rivelazione. Il che, se riuscirò a dimostrarlo con filosofica evidenza, vi farà comprendere esser la chiesa *essenzialmente* dotta, né poter mai accadere che venga meno in Lei la luce del vero, anche filosofico, e il sincero ardore nel promuoverlo [...]. La chiesa sola, diss'io, è promotrice indefessa, sola è salda tutrice della scienza verace, appunto perché è maestra della rivelazione».

Ora fate che, mentre si vanno nel dubbio cammino addentrando, odano sorgere schiamazzo di voci profane che loro oppongano o la impossibilità dell'impresa o l'inutilità degli sforzi o l'insussistenza dei princìpi o il nulla del profitto che infin trarranno da tanto studiare; ditemi: l'opposizione di menti deboli e scioperate che altro farà, se non aguzzar l'ingegno, aizzar gli sforzi, addoppiar la lena?

Tale è la natura dell'uomo e specialmente dell'intelligenza nella quale il più dell'uomo si chiude: voler vincere la prova. E che altro infatti accese alla pugna, *umanamente parlando,* i grandi ingegni della cristianità? Supponete per impossibili motivi che una religione [2*v*] vera, ma senza misteri, presentandosi fuor di ogni velo agli sguardi ancor dei più rozzi, avesse ottenuto pronto e non combattuto l'assenso, credete voi che i grandi ingegni si sarìan mossi a studiarla o a contrastarla o a difenderla? L' oscurità fu quella che accese a studiare. Nello studio le menti cavillose e sofistiche, confondendo nozioni affini ma non identiche e traendone conseguenze contraddittorie, costrinsero gli ingegni più limpidi e profondi a quella delicatezza di analisi senza cui non è possibile porre in chiaro la vanità dei sofismi.

Il secolo XVIII, che sprezzò del pari lo spirito creato e il creatore, la metafisica e la fede, pose in derisione (e ne avea d'onde) le sottigliezze degli Scolastici e fece plauso all'empio frizzo dell'apostata veneto [Paolo Sarpi], il quale dicea: *avremmo qualche mistero meno da credere, se qualche libro di meno avesse scritto Aristotele*[4]. Togliete a questa bestemmia ciò che ha di falso e di empio e vi leggerete confermato per bocca di quel tristo ciò che con somma accortezza notò già il gran Pallavicino: ogni eresia, benché si vesta in apparenza di autorità scritturali, avere veramente fitte e abbarbicate le radici [3*r*] nel terreno del natural discorso; talché, se a questo non ricorri, ben potrai coll'autorità debilitarla e smascherarla, ma atterrarla e irrevocabilmente conquiderla non mai[5]. Ed ecco donde mosse, e nei Padri e negli Scolastici e nei moderni apologisti, quell'acume, quell'ardore e quella perseveranza instancabile che, raggiungendo l'errore nel più segreto dei suoi equivoci, lo strinse, lo snudò, mostrò nel più chiaro lume le deformi sue fattezze e, toltagli di mano la palma dell'effimero suo trionfo, lo ricacciò in quel nulla di cui è legittimo figlio ed erede. Ora per giungere a tanto, di quanti studii ebbe mestieri, quanti princìpi accertò, quante verità discoverse! Avremmo noi sì chiara la razionale idea dei più astratti princìpi metafisici, se nell'urto di questi più fervidi e alti ingegni non ne avesse scintillato la verità?

Ai misteri dunque andiam debitori, se nella Chiesa i più sublimi ingegni furon desti da lei medesima a voli inusitati e se, a perpetuare il frutto degli slanci lor generosi, ella aprì scuole, creò maestri e fece dell'addottrinamento dei suoi ministri una delle più gravi e più assidue sue cure.

---

[4] La citazione è a memoria oppure di seconda mano, comunque esprime il pensiero di Paolo Sarpi, espresso nella *Historia del Concilio Tridentino,* pubblicata con lo pseudonimo di Pietro Soave Polano. «Li intendenti dell'ecclesiastica istoria – scrive – dicevano che in tutti li concili tenuti nella chiesa dal tempo degli apostoli fino a quell'ora, posti tutti insieme, mai erano stati decisi tanti articoli quanti in quella sola sessione; in che aveva una gran parte Aristotele coll'aver distinto esattamente tutti li generi de cause; a che se egli non si fosse adoperato, noi mancavamo di molti articoli di fede» (II § 7: ediz. R. Pecchioli, Firenze 1966, I 283s). E più avanti: «Forse se Aristotele non avesse introdotta questa specolazione, il mondo a quest'ora ne sarebbe ignaro: e tuttavia se n'è fatto un articolo di fede, necessario alla salute» (IV § 4: ediz. cit. II 448). Cfr. pure Taparelli, *La scienza e la rivelazione* 167: «I protestanti, nel primo furore di lor proteste, rinfacciarono mille volte alla chiesa d'essersi fatta *Aristotelica*».

[5] Il concetto qui espresso non è nelle risposte critiche ai due passi sarpiani relativi ad Aristotele sopra citati, riprodotti, rispettivamente, nel l. VIII c. 19 nn. 12-13 e l. XII c. 14 n. 7 della *Istoria del Concilio di Trento* (i due capitoli non sono inclusi nell'antologia del Pallavicino a cura di M. Scotti, Torino 1962; rist. 2a ediz. aumentata, 1974 = Classici italiani Utet).

[3*v*] Ma qui io sento ronzarmi all'orecchio un'eco, languida sì e moribonda, ma pur non cessata interamente, di quei rimproveri con cui nel secolo scorso la scienza irreligiosa prese a vituperare la Chiesa, colonna e base di ogni verità. Sì, ancor si ascolta da qualche labbro profano che la Chiesa ben può brigarsi di metafisicherìe inutili e di morale pratica; ma nulla ha che fare colle scienze più *positive* e *reali, a cui né fece né farà mai dare un passo.*

Al disprezzo con cui si vilipendono le *metafisicherìe inutili,* non occorre risposta: in un secolo in cui le regioni più colte della coltissima Europa, Inghilterra, Francia, Germania, Italia, sono tornate con tanto ardore alle più astratte specolazioni degli antichi sofi, la risposta sarebbe oziosa, anzi ingiuriosa ai lettori, supponendoli ignari delle novelle dottrine. Sì, mi veggo obbligato dal mio assunto a mostrare come la fede coi suoi misteri stende le sue influenze ad animare gli ingegni e i suoi raggi a illustrarli... «in ogni campo di gentil travagli». Ora questo pure quanto è facile a dimostrarsi!

[4*r*] A due vastissimi campi può ridursi, immenso come egli è, tutto lo scibile umano: all'ordine spirituale e al materiale; si rannodano al primo tutte le scienze e metafisiche e morali, al secondo le matematiche e fisiche. Se io vi mostrassi nei misteri di nostra fede una sorgente inesausta di nuovi problemi in questi due ordini di scienze e di luce smagliante a ben risolverli, non potrei io concludere a buon diritto che, se la Chiesa è il centro dei lumi e della civiltà, gran parte di questi pregi ella attinge nelle tenebre dei suoi misteri?

Ora tentiamo con pochi cenni l'impresa e, per incominciare da ciò che è nel tempo stesso e più facile e più importante, parliamo prima dell'ordine spirituale: quali sono i grandi problemi di metafisica e di morale? I primi passi che si danno nella scienza dell'uomo interiore ci svelano colà entro una lotta irreconciliabile fra due sostanze che la natura ha sposato in un essere apparentemente contraddittorio, epperò all'intelligenza nostra incomprensibile. Scenda in queste oscurità un raggio di fede, non avrem noi nella *colpa d'origine* il primo filo a uscire dal labirinto?[6]. E affinché più accortamente vi si adopri il filosofo cristiano, egli, che nel mistero dell'originale infezione è astretto a studiare [4*v*] lo stato presente di nostra natura corrotta, la mira e la studia incorrotta e nativa nel mistero del *Verbo fatto carne*[7] e della Vergine madre. Quanti lampi di luce vivissima potrei io qui dedurre sulla natura dell'anima, sull'immortalità dei suoi destini, sulla rettitudine di sua intelligenza, sulla personalità di sua sussistenza...

Ma usciamo dal segreto della coscienza psicologica a ricercare fuori di nostra contingenza un *Assoluto* su cui si appoggi: quanto più ne aiuterà a conoscere nostre origini la ferma asserzione della fede che tutto lo specolar dei filosofi! Essa, che coi misteri del peccato originale e del riparatore, spiegando il male morale, ha annichilato fin dalla radice il dualismo dei manichei, ci presenta nell'atto della creazione un gruppo di problemi ammirabili, additandone al tempo stesso la via a risolverli con quelle poche voci: «facciamo l'uomo a immagine e somiglianza nostra»[8]. *L'uomo immagine di Dio!* Qual campo di profonde meditazioni aperto a chi, bramoso di conoscere il modello, ne studia l'immagine o, allettato dalla beltà dell'immagine, vi studiò, pur senza saperlo, il modello!

---

[6] Qui cominciano le allusioni bibliche, più evocative del linguaggio che non fontali rispetto alla sostanza del discorso. Di volta in volta indicheremo le allusioni a luoghi biblici specifici.

[7] Cfr. *Giov* 1,14.

[8] *Gen* 1,26.

[5*r*] Ponete le menti più acute e più vaste a contemplare queste poche idee: una Trinità creatrice che forma a sua immagine l'uomo innocente; una eterna Parola ristoratrice che lo riforma colpevole; e ditemi se vi ha nozione metafisica a cui non sia richiamato il raziocinio umano che, insaziabile indagatore dell'infinita ma unica verità, mai non sa ristarsi finché tutta e per ogni parte non la ravvisa.

Ma questi studi di specolazione pura già hanno aperto il varco alla mista: nell'idea di colpa è inclusa l'idea della causalità umana, della libertà, dell'imputazione. Queste, accoppiate alla cognizione dell'ordine morale e *di diritto* cui la coscienza ci presenta e *di fatto* che ravvisiamo nell'universo morale, queste idee, io dico, già hanno proposto l'incomprensibile arcano della libertà umana sotto la divina prescienza: il merito di un uomo cui muove la grazia senza costringerlo, la predestinazione gratuita, la riprovazione non necessitante, la volontà sincera di un Dio che pur non sortisce l'intento, di qual nuova miniera inesausta di specolazioni altissime, a cui la fede non solo apre il varco ma determina i limiti e agevola per conseguenza la soluzione! Sapere che la [5*v*] libertà umana non può annullare la prescienza divina né questa arrestare l'umana libertà (dite altrettanto degli altri problemi accennati), avere la certezza dei due termini e della conciliazione che dee fra loro rinvenirsi quanto ne agevola il ritrovamento! Parmi che la fede scenda qui a guidar la scienza appunto come la geografia guida coll'intersezione di due circoli il dito del fanciullino a rinvenir sulla carta la città che egli cerca.

Ma usciamo dalle angustie dell'individuo. La ragione esiterebbe incerta sulle origini della società epperò sui doveri che ne risultano. Aprite gli annali della fede e troverete che *ex uno fecit omne hominum genus habitare super terram*[9] e ne avrete la soluzione di un'altra specie di misteri e sono i misteri *di fatto*. Misteri non incomprensibili nei loro termini (epperò men propriamente *misteri*), ma non però più accessibili alla nostra cognizione abbandonata a se stessa per mancanza di monumenti. Che sapremmo più delle origini del genere umano, se il livido dente dell'empietà avesse potuto a suo talento lacerare le prime carte del *Genesi* o velarle colle nebbie dei suoi pretesi *tempi favolosi?* Ma, Dio mercé, la fede le stampò *stereotipe* e, a dispetto [6*r*] dell'empietà, sappiam di cui siam figli. Ma sappiam noi però del pari in qual modo si formino fra questi figli i doveri sociali? Non è questo oggetto di storia ma di filosofia, non è *fatto* ma *diritto*. Ad aguzzare gli ingegni nello studio delle relazioni sociali, la fede vi presenta un regno che è sulla terra senza essere della terra[10], un regno che, nato nel cuore dell'individuo, filtra nella famiglia, si stende negli stati politici, annunzia di portarvi la divisione eppure vi stringe in nodi soavissimi di sconosciuta unità le menti e i cuori e crea un nuovo modo di esistenza sociale che noi chiamiamo la *civiltà* e crea tutto ciò con un *fiat* di nuova specie, con una parola che ottiene ciò che chiede perchè fa amare ciò che vuole, crea con soavità sì insinuante che il mondo attonito si avvede di averla obbedita prima ancora che di averla udita. Oimè, che la mia penna qui è arrestata dalle angustie di queste carte né può pur accennare lo sviluppo dei problemi che sorgerebbero in folla se ella svolgesse ciò che appena osò nominare. Mi sarà forse dato altrove di seguire queste tracce: ma qui mi basta osservare che tutto il diritto sociale dovrà essere sviluppato a rigore di filosofica dimostrazione pria che si abbia una giusta e adeguata idea di quelle relazioni fra il sacerdozio e l'impero, la cui conciliazione, riguardata da certe teste meschine come una pietra di scandalo, [6*v*] è forse

---

[9] *Atti* 17,26.
[10] Cfr. *Giov* 17,19.

il fondamentale problema della tranquillità e della civiltà[11]. La fede, che sola poté crearne i dati congiungendo le società materiali in un'associazione *cattolica*, la fede stessa lavora da molti secoli a chiarirne gli elementi metafisici. Ma noi, che veggiamo la società divincolarsi nei dolori del parto[12], non avremo forse la sorte di vedere schiudersi quel nuovo sistema di filosofiche verità di cui ella è pregna.

Vi mostrai la fede, eccitamento e guida del filosofo nel mondo psicologico, nel mondo morale e nel mondo sociale; che più mi resta a compiere la mia promessa, se non mostrarla sua guida nelle specolazioni sul mondo fisico? Sebbene in gran parte già ve l'ho dimostrata, se ponete mente che le scienze fisiche sono colle metafisiche sì strettamente legate che né la metafisica può ben assodare la sua realtà senza lo studio della fisica, né questa ampliare e assicurare le loro dimostrazioni senza conforto delle universalità metafisiche. Talché se la cristiana filosofia vuol ben conoscere lo spirito, è astretta a studiarlo nelle sue relazioni colla materia e, se dà impulso e leggi alle dottrine dello spirito, viene a darlo di rimbalzo anche agli studi della materia.

[7*r*] Potrei qui dunque deporre la penna stanca e allo stanco leggitore risparmiare noia ulteriore. Ma come finire senza almeno accennare al mistero che porta per noi questo nome per antonomasia, al *sacramento?* Questo mistero dell'altare, centro della cattolica società e suo simbolo, compendio di tutta la religione cristiana, che in esso adora il suo Dio e mediatore, l'umanità divinizzata, la carne del Verbo transustanziata dal materiale elemento: questo incomprensibile mistero, risparmiato e venerato *pur dalle eresie* per tredici secoli, mentre per la visibilità di sue forme e per la difficoltà di sua credenza parea dover essere combattuto il primo; questo mistero, io dico, a quali studi, a quali attacchi, a quali difese dovrà egli un giorno dar luogo? La miscredenza trova ora assai comodo l'ignorare e disprezzare, ma quando un secolo più filosofico avrà preparate le vie e accese le brame a più intime indagini, chi può conoscere a quali ricerche si arrischierà la foga temeraria dell'umana curiosità? Dicalo chi può. In quanto a me una verità parmi evidente ed è che, se l'arcano di quella incomprensibile trasformazione venga chiamato a disamina, obbligherà la filosofia cristiana a nuovo studio razionale dell'essere materiale, del principio senziente e delle loro relazioni fisiologiche.

[7*v*] Ma lasciamo alle età future la lor bisogna: la nostra generazione ha veduto la fede sostenere dai fisici e dagli eruditi altra maniera di assalti, in cui lo zelo dei suoi difensori ha recato alle scienze fisiche immensi vantaggi. Parlo, come ognun vede, della geogonia mosaica di cui sì bell'elogio comparve sulle labbra di uno dei più grandi scienziati d'Europa nel primo fascicolo di questo giornale[13]. Qui lo stendermi sarebbe inutile, la cosa parla da sé: *l'empietà a tenzone col Genesi;* egli è questo in due parole il compendio storico della filosofia fisica nel secolo scorso. Trovatemi dunque una

---

[11] Infatti la trattazione «Della società cristiana» apre l'ultima Dissertazione del *Saggio*. Sull'etnarchia cattolica e l'armoniosa combinazione in essa delle due autorità, spirituale e materiale, v. i nn. 1430-1444. A proposito poi del come la Chiesa «abbia formato fra' cattolici un nuovo incivilimento, riformando le idee e il codice internazionale», si può vedere la Nota CXL «Della Nazionalità», nn. 96ss.

[12] Cfr. *Rom* 8,22.

[13] Su «La Scienza e la Fede» 1(1841) 1-24 apparve un saggio di H. de C. intitolato *Una teoria intorno alla terra secondo il sig. Ampère*, tradotto dalle «Annales de Philosophie Chrétienne» 9 (1840) n. 11 del Bonnetty. In esso, prendendo spunto da un articolo della «Revue des Deux Mondes» in cui André Ampère documentava la coincidenza del racconto genesiaco con una recente teoria geologica, veniva riportato il seguente giudizio dello scienziato francese: «son tante le parentezze per le quali il racconto della Genesi si stringe con la teoria di lui, ch'e' fa mestiero conchiuderne, o che Mosè fosse un sì valente scienziato da disgradarne il nostro secolo, o ch'e' fosse ispirato» (20).

scienza fisica che sia straniera a queste quistioni e io le darò franchigia da ogni influenza della fede.

Ma se la fede qui pure influisce, qui pure assicura, qui pure comanda; se la sapienza incarnata, Salomone verace, scioglie qui pure tutti gli enimmi che le vengono proposti dalla reina delle genti[14]; se sotto il velo dei misteri egli sparse nell'eletta sua vigna il seme di ogni verità[15]; pieghino pur al fine riverente la fronte le scienze tutte e gli scienziati alla fede e conoscano che l'altezza dei suoi misteri, lungi [8*r*] dall'essere un inciampo alla scienza verace, serve anzi a lei di sprone a cercare, di guida a trovare, di base ad assicurare le verità ancor naturali[16]. Ecco perché niuna società ebbe né avrà mai tanta parte alla conservazione e al progresso dei lumi veraci: perché niuna società proporrà mai misteri sì astrusi né li crederà mai con adesione sì ferma né li studierà mai con assiduità sì divota come crede e studia i suoi la società cristiana.

LUIGI TAPARELLI D' AZEGLIO S.J.

SUMMARY

In 1841, G. Sanseverino, the founder of the review, *La Scienza e la Fede* of Naples, sent a copy of the first issue to Fr. Taparelli at Palermo. He, former provincial of Naples from 1829 to 1833, had already published the first volumes of *Saggio teoretico di diritto naturale* [An Essay on the Theory of Natural Law]. Sanseverino invited him to contribute to *La Scienza e la Fede*. Taparelli composed an article – which, however, for unknown reasons was not submitted; it was intended to complete on the philosophical plain what had been written in the «Discorso proemiale» [Introductory Discourse] of the review on the harmony between science and faith. The essay is an apologetic text that deserves to be published; it shows how the faith leads to progress from the viewpoint of the individual as well as from the social and scientific viewpoint.

[14] Cfr. *1 Re* 10,3.

[15] Cfr. *Ger* 2,21 e «La Scienza e la Fede» 6 (1843) 170 nota 1.

[16] Cfr. L. TAPARELLI D' AZEGLIO, *La scienza e la rivelazione* 173: «I nemici poi di quella augusta maestra delle divine e tutrice delle umane dottrine, invece di rinfacciarle amor di tenebre e pigrizia d'ingegno, si dieno eglino stessi a studio profondo di quei misteri che ignorando bestemmiano, e vedranno come in essi il germe richiudasi di ogni filosofar razionale; e di quanto vadano debitori alla società cattolica la quale in quella Fede per cui si professa pronta a morire, custodisce gelosamente il deposito delle verità razionali, che sole, fonte del sapere e del vivere, irraggiano ogni luce e rassicurano ogni adesione alle scienze concrete: e che abbandonate di tal conforto, andrebbero a perdersi nel fango del senso e nel dubbio dell'idealismo».

BIBLIOGRAPHICA

OPERUM SINGULORUM IUDICIA

ANTONIO QUERALT – MANUEL RUIZ JURADO. *Santa Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola. Due spiritualità a confronto.* – Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1983, 8º, 216 p.

Este libro es el resultado del ciclo de conferencias organizado en mayo de 1982, en colaboración del Centro Ignaciano de Espiritualidad de Roma con el Instituto de Espiritualidad de la Universidad Gregoriana, para conmemorar el IV centenario de la muerte de santa Teresa de Jesús. Publica íntegras las seis conferencias del ciclo: 4 del P. Queralt (1ª parte) y dos del P. Ruiz Jurado (2ª parte).

El conjunto ha pretendido confrontar, desde el punto de vista de la historia de la espiritualidad, los dos santos en su producción espiritual, en sus rasgos típicos y líneas de orientación; para destacar cómo las dos corrientes espirituales originadas por ellos no han discurrido en paralelo, sino que presentan huellas comunes de época, semejanzas e influjos mutuos, manteniendo sus rasgos originales.

El P. Queralt, tras una introducción que ambienta la época, vida y caracteres de los dos santos Ignacio y Teresa, entra en el análisis de cuatro aspectos de ambos: el amor de amistad, el papel dado a la acción del Espíritu Santo, la centralidad del Verbo encarnado, y el lenguaje simbólico. El amor de amistad es considerado como una nota característica de Teresa y de Ignacio en sus relaciones apostólicas y humanas. Queralt encuentra en este punto algunas divergencias entre los dos santos, dentro de una substancial coincidencia. Ambos sienten profundamente la amistad humana, Ignacio la manifiesta de un modo más viril y circunspecto, Teresa en manera más espóntanea y libre. Los otros tres aspectos, abordados como esenciales en toda espiritualidad, son como tres calas que abren vías de penetración en el estudio de los dos personajes, para descubrir algunas de sus coincidencias, divergencias o peculiaridades. Sin agotar las posibilidades de cada tema, Queralt las observa con análisis fino y original. Domina en él la intención espiritual sobre la histórica. Interesante la comparación del simbolismo variado y abundante de santa Teresa – predominantemente tomado de la vida concreta y familiar – con la escasez de metáforas y símbolos de san Ignacio, conocido por su clara predileción por expresiones abstractas, arraigados en la actividad humana.

Las conferencias de la 2ª parte, más concentradas en los datos históricos, demuestran hasta qué punto santa Teresa tuvo noticias de san Ignacio y de su Ejercicios. Pero el influjo ignaciano llega a santa Teresa principalmente a través de los numerosos jesuitas con quienes se confesó, o se dirigió espiritualmente, durante su vida. Se llega a determinar con gran probabilidad las dos ocasiones en que se entrevistaron san Francisco de Borja y santa Teresa y el contenido de la entrevista. Se explican mejor los matices de las relaciones de la Santa con el P. Baltasar Alvarez, y se especifica

la línea concreta del influjo de la espiritualidad ignaciana en santa Teresa y sus conventos, abiertamente confesado por ella, cuando escribe a propósito de los jesuitas: «Como ellos habían criado mi alma, hame hecho el Señor merced que en estos monasterios se haya plantado su espíritu».

Especial originalidad ofrece el análisis comparativo del influjo de las «Reglas generales S.I.» en las Constituciones de santa Teresa, afirmado en su carta del 6 de junio de 1568. No se había tratado hasta ahora.

La influencia personal de santa Teresa y sus conventos en los jesuitas de su época, y la acción espiritual de sus escritos en las generaciones sucesivas de la Compañía es objeto de exposición detallada en la última conferencia. Se examinan las causas de las desconfianzas, recelos y tensiones en el generalato de Mercuriano, y el cambio de clima tras la intervención del P. Aquaviva sobre la oración de la Compañía en su carta de 1590. Y se ponen de relieve los elementos de especial sintonía de espíritu que los jesuitas encuentran en los escritos de santa Teresa; para concluir que, «difícilmente se podrá encontrar, fuera de la familia carmelitana, otro grupo religioso que haya dado mejor acogida y demostrado mayor simpatía que la Compañía de Jesús a la vida y escritos de santa Teresa».

En resumen: una contribución original al estudio comparativo de ambos santos, y unas primicias sobre el estudio de los influjos mutuos de las corrientes espirituales originadas por ellos.

Roma. M.R.J.

HUBERT JEDIN. *Storia del Concilio di Trento.* Vol. II: *Il primo periodo 1545-1547,* 647 p.; vol. III: *Il periodo bolognese (1547-48). Il secondo periodo trentino (1551-52),* 600 p.; vol. IV/1: *La Francia e il nuovo inizio a Trento fino alla morte dei legati Gonzaga e Seripando,* 443 p.; vol. IV/2: *Superamento della crisi per opera di Morone, chiusura e conferma,* 417 p. – Brescia (Morcelliana) 8º, 1962, 1973, 1979, 1981.

A distanza di qualche anno dalla traduzione del II tomo del IV volume della grande opera storiografica di H. Jedin sul Concilio di Trento, è possibile presentarla ai lettori di questa rivista, tentandone una valutazione complessiva, a prescindere dal primo volume già recensito in questa sede (AHSI, 20 [1951] 316-320). Fin dal primo volume *(Lotta per il Concilio)* appariva chiaro nella impostazione e nel contenuto, oltre che nelle parole della prefazione, l'intento di offrire un'opera fondamentale, libera dai condizionamenti polemici anticuriali o apologetici caratterizzanti rispettivamente le opere sul CT (= Concilio di Trento) del servita Paolo Sarpi e del gesuita Sforza Pallavicino, quindi rispondente ai criteri oggettivi e critici della storiografia contemporanea, degna insomma di quell'evento ecclesiastico che orientò la teologia, la disciplina, la spiritualità e la vita liturgica dentro la Chiesa cattolica, come pure i suoi rapporti con le confessioni protestantiche, fino al Concilio Vaticano II. Non era facile iniziare e portare a compimento la storia di questo evento, durato con le sue interruzioni forzose circa 18 anni, in un contesto storico civile ed ecclesiastico complesso e in continua evoluzione, i cui fattori storici resero tortuoso lo sviluppo dei fatti e rendono difficile allo storico, ad esempio, cogliere la ragione decisiva determinante un fatto denso di conseguenze come la traslazione della sede conciliare da Trento a Bologna e il rifiuto di Paolo III di ordinare il ritorno a Trento. Lo storico, per cogliere e valutare la realtà conciliare, doveva collocare il concilio nel quadro della politica europea di

quella generazione, determinata prima dalla lotta per la prevalenza in Europa tra i Valois e gli Asburgo e poi dal predominio spagnolo con Filippo II e in Germania dalla pace religiosa del 1555. Tale politica coinvolgeva, oltre ai Principi protestanti e ai Turchi, anche la Sede Apostolica per ragioni sia ecclesiastiche, sia temporalistiche. La vita del concilio, la partecipazione ad esso, il suo successo venivano valutati in base ai calcoli politici, cioè agli interessi nazionalistici e dinastici, se si eccettua probabilmente Filippo II, e meno con l'ottica ecclesiastica, della purezza della fede e dell'unità dei cristiani. Il CT divenne «crocevia della politica europea». L'altra dimensione del contesto storico conciliare era quella ecclesiastica: la Curia romana e l'episcopato delle diverse Nazioni, i rapporti tra centro e periferia e l'ecclesiologia e la prassi che stimolavano le tensioni tra l'uno e l'altra, ma anche la dipendenza dei vescovi dal potere secolare. Un altro aspetto da tener presente era la situazione degli Ordini religiosi antichi, in parte riformati e in parte decadenti. Soprattutto, sotto il profilo dottrinale, la teologia protestante e cattolica con le loro diverse tendenze e scuole, la canonistica dominante e la disciplina vigente, estremamente varia e particolareggiata nei diversi settori e nelle diverse regioni. Infine, era anche molto utile la conoscenza degli attori non solo principali, ma anche di media statura, che al CT non furono semplici comparse: la loro estrazione, la formazione, la tendenza riformatrice o conservatrice.

La necessità primordiale e ineludibile era, però, la conoscenza e la familiarità delle fonti edite e inedite reperibili concernenti direttamente o indirettamente il CT, giacenti negli archivi di Stato o anche in raccolte private: dispacci di ambasciatori, carte private di membri del concilio, corrispondenza di oratori od osservatori, corrispondenze private di vescovi, teologi, secolari. Alle fonti si devono aggiungere gli studi sulle singole questioni trattate al concilio, teologiche e disciplinari; sulla politica religiosa dei singoli governi che intervenivano nello svolgimento degli atti conciliari o sulle posizioni da assumere dai propri vescovi. Si può dire con sufficiente sicurezza che H. Jedin era lo studioso cattolico della riforma del Cinquecento più preparato per condurre a termine una storia del CT secondo le esigenze accennate. L'A. ammette tuttavia per quanto riguarda il III periodo del CT qualche lacuna documentale, per non aver potuto esplorare più a fondo gli archivi e le biblioteche francesi allo scopo di stabilire con maggior chiarezza il nesso tra politica religiosa francese e svolgimento del concilio e di delineare con maggior nitidezza la figura dei protagonisti. La politica religiosa, tortuosa e ambigua di Caterina de' Medici, precedente l'invio della delegazione francese a Trento, era stata studiata in una monografia prefata dallo stesso Jedin (W.P. Fischer, *Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559-1562,* Münster 1973). La stessa lacuna può essere notata per l'eventuale documentazione presente negli archivi spagnoli, specialmente per le missive dei vescovi spagnoli da Trento. Ma ciò non ha impedito una esposizione completa dei fatti, perché le fonti utilizzate permettono la ricostruzione diaristica delle giornate conciliari. Lacune essenziali della storia non si trovano. L'opera è frutto di 45 anni di studio dedicato alla riforma del secolo xvi e di 35, anche se con interruzioni, dati alla sua elaborazione.

Impossibile, e probabilmente anche inutile adesso, segnalare o riassumere il contenuto di questa storia del CT narrata nei quattro tomi, perché non sconosciuto agli studiosi e ai semplici cultori di storia ecclesiastica. Conviene meglio, ci sembra, mettere in rilievo i diversi cerchi (o livelli) dell'evento conciliare, come emerge dalla esposizione dell'A. Ciò può sembrare astratto, anche perché si tratta di una vera sintesi poderosa, nella quale le diverse sfere si compenetrano e appaiono interinfluenti nello svolgimento stesso dei fatti. Ma serve a presentare con maggior chiarezza il quadro disegnato dall'A. Il primo cerchio è quello della politica europea, il più esterno, che

però condiziona l'esistenza stessa del CT: la sua convocazione, la scelta della sede, la interruzione e la ripresa, e perfino la questione delle priorità di trattazione delle questioni (prima il dogma o prima la riforma?), la partecipazione dei Protestanti. L'A. mostra qui le migliori doti di storico: di capacità di lettura dei documenti, dai quali sa far emergere i sottintesi diplomatici e sa completare le indicazioni incomplete; di realismo e oggettività nell'evidenziare le intenzioni vere dei protagonisti della politica europea, che colgono nell'evento conciliare l'aspetto politico e perciò lo promuovono o lo osteggiano in base alle prospettive politiche e ai loro piani. Tale valutazione del CT può essere allo stato puro come in Francesco I, Enrico II e Caterina de' Medici o può essere mescolata con la valutazione religiosa cattolica, anche se è difficile dire quale delle due prevale anche in Carlo V (cf. H. LUTZ, *Carlo V e il Concilio di Trento.* In *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea* [Bologna 1979] 33-63). Tale lettura politica non manca anche in Paolo III, almeno nel momento cruciale delle sessioni bolognesi. In questo modo l'A. può far vedere come il potere secolare poteva influire o per mezzo degli oratori o anche dei vescovi nelle vicende dell'assise ecclesiastica, diventandone il protagonista assente o da lontano, condizionandone anche la rappresentanza episcopale, per cui i pochi vescovi francesi presenti al I periodo a Trento sono più osservatori che attori, saranno completamente assenti nel II periodo trentino, che il Re francese non considera vera assemblea conciliare, e arriveranno in ritardo al III periodo, quando il senso ecclesiastico e religioso sarà prevalente, senza che per questo il CT cessi di essere ancora «una piattaforma girevole della politica europea» (IV/1, p. 8). L'intreccio tra vicende conciliari e vicende politiche, il coinvolgimento del papa in esso, le intenzioni recondite dei protagonisti della politica e quelle esplicite, le trattative segrete e i patti tra Francia e Principi protestanti e le loro conseguenze sul CT sono la parte più originale dell'opera. Ma non la principale, perché il CT, nonostante tutto, resta un evento ecclesiastico, con uno scopo preciso dottrinale e di riforma, i cui protagonisti principali sono il papa e i vescovi, i teologi e i canonisti che vi partecipano.

Il secondo cerchio del CT è la realtà stessa della Chiesa: il papato con la sua curia e gli episcopati nazionali; in seconda linea i generali degli Ordini religiosi. Le diversità ecclesiologiche, le tensioni tra Curia ed episcopato perduranti da oltre un secolo, le concezioni sulla «plenitudo potestatis» papale e quelle sul potere e dignità dei vescovi, che vanno da un gallicanismo conciliarista a una rivendicazione del ruolo giusto ed essenziale del vescovo nella propria diocesi, la diversa estrazione e formazione culturale anche dei singoli membri del Concilio, i grandi pròblemi pratici del governo episcopale in rapporto al potere civile e alle esenzioni dei religiosi e non solo di essi; insomma, tutto il mondo ecclesiastico appare al CT collocato in una luce senza veli, rivelando nell'A. uno studio approfondito dei personaggi principali e una visione di sintesi che li colloca al proprio posto e nel rilievo dovuto. Ciò vale non solo dei legati papali dei tre periodi conciliari, ma anche di altre guide spagnole, francesi e italiane; dei partiti formatisi a Trento (imperiale-curiale, riformatore-conservatore, tra sé contrapposti), della problematica portata avanti dai medesimi in dipendenza anche dal potere secolare da una parte e da quello curiale dall'altra, della questione ecclesiologica (rapporto papa-vescovi, papa-concilio) sempre riemergente, ma sempre bloccata e non risolta e che agiterà la Chiesa nei secoli seguenti. Questo mondo ecclesiastico, presente a Trento, è quello che diviene il vero protagonista della vita del CT, della sua attività, che è il cerchio più interno della sua realtà.

Questo costituisce la parte principale della *Storia del Concilio di Trento,* dalle difficoltà iniziali alla ricerca di un programma e di una procedura, alla organizzazione

del lavoro, che lentamente trova la sua forma definitiva conservata fino alla fine; dalle discussioni sulla dottrina della fede (fonti della Rivelazione, peccato originale, giustificazione, sacerdozio, sacrificio della Messa... indulgenze) e sulla riforma (vescovi, parroci, religiosi e religiose, prassi sacramentaria, pastorale...), alla predicazione conciliare, ai memoriali degli oratori, alla cerimonia di ricevimento al concilio dei rappresentanti dei Protestanti nel secondo periodo, alla liturgia delle sessioni solenni, e, con maggior abbondanza, alle due crisi sul «ius divinum» della residenza dei vescovi e sull'origine della giurisdizione episcopale, che toccavano l'intoccabile problema del potere papale. Anche in questa parte l'A. si mostra ben informato, preciso per quanto riguarda la problematica teologica e canonistica sottostante alle discussioni, quanto alla sua sostanza; come si mostra informato allo stesso livello della teologia protestantica, grande protagonista silenziosa dei dibattiti. È anche chiaro, però, che proprio in questo campo resta più di uno spazio per monografie sulle singole questioni teologiche e disciplinari, come pure sul contributo di singoli membri conciliari o anche di singoli gruppi episcopali. In una grossa sintesi storica non si poteva scendere ai particolari.

Una parola in più, data l'indole di questa rivista, merita il rilievo dato ai 4 gesuiti partecipanti al CT: Giacomo Laínez, Alfonso Salmerón, Claudio Le Jay e Pietro Canisio. Come per gli altri membri conciliari, Jedin si mostra oggettivamente preciso nel riportare e valutare gl'interventi loro nelle congregazioni dei teologi e, per il Laínez, gl'interventi nelle congregazioni generali durante il III° periodo. Benché non si sbilanci nell'elogio, egli fa risaltare alcuni interventi determinanti del Generale dei gesuiti (sulla duplice giustizia, sull'origine immediata da Dio della giurisdizione episcopale...), e qualche sermone coraggioso ai vescovi; inoltre, la fiducia e confidenza goduta da lui da parte dei legati Crescenzio e Gonzaga. Si può lamentare qualche mancanza di particolari. Ma è soprattutto insufficiente l'accenno (non è di più) al ruolo del Laínez ai colloqui di Poissy (vd. M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. 1550-1565. L'azione* [Roma 1974] 109-135). Anche del Salmerón Jedin riassume le tesi centrali degli interventi (sulla certezza della grazia, sugli ordini minori, sulle indulgenze...). Pure del Le Jay, procuratore del card. Otto Truchsess al CT, ricorda le opinioni rimarchevoli sulla natura delle tradizioni, l'istituzione dei sacramenti e il destino dei bambini morti senza battesimo. Sufficiente quanto riferisce del Canisio sia durante le trattative del Morone a Innsbruck, sia alle congregazioni minori a Trento.

Si può dire, concludendo, che la Storia del compianto mons. Jedin costituisce un'opera compiuta sul CT, valida e insostituibile. Aspetti particolari con la pubblicazione o la scoperta di nuovi fondi francesi e spagnoli (es. C. Gutiérrez, *Trento: un Concilio para la unión,* voll. I-II *Fuentes;* vol.III *Estudio,* Madrid 1981) potranno far integrare aspetti particolari e far conoscere meglio una parte dei protagonisti. Difficilmente, però, potranno far mutare in qualche punto sostanziale, o comunque rilevante, le conclusioni di Jedin o sostituire la sua sintesi, ricca di una massa di dati e suggestiva nelle impostazioni e nelle visioni di sintesi (es. II, capp. 12-13; IV/2, cap. 12). Il lettore competente potrà dissentire sulla interpretazione o spiegazione di una decisione gravida di conseguenze, benché piuttosto ipotetiche che probabili, cioè del rifiuto di Paolo III di rimandare a Trento il concilio, che Jedin spiega in ultima analisi con la politica nepotista (amarezza di padre per l'assassinio di Pier Luigi e occupazione di Piacenza da parte degli imperiali) (III, 150-168), facendo pesare meno i ripetuti interventi dei legati e dell'assemblea bolognese contro il ritorno a Trento, la minaccia di rottura addirittura scismatica da parte della Francia e le condizioni poste dai Protestanti per accedere al concilio, alcune delle quali inaccettabili. Solitamente, però, anche un tale lettore potrà convenire su altre ipotesi formulate dall'A.

La traduzione italiana è generalmente attendibile, ma non sempre perfetta ed esatta. Siano sufficienti alcune indicazioni dal vol. III. L'espressione «oberdeutschen Theologen» (p. 33 dell'originale) viene resa con «teologi tedeschi del Nord» (p. 50) e non, esattamente, «teologi tedeschi meridionali». «Haupt und Glieder» (p. 151) non può essere tradotto «corpo e membra» (p. 253), ma «capo e membra», che indica il significato ecclesiologico implicito. «Zwei Dutzend» (p. 191) non significa 200 (p. 269), ma «due dozzine», cioè 24.

Roma, Pont. Univ. Gregoriana. M. Fois S.I.

Correspondance du P. Marin Mersenne religieux Minime. Publiée et annotée par Cornélis De Waard et Armand Beaulieu. Édition entreprise sur l'initiative de Mme Paul Tannery et continuée par le Centre National de la Recherche Scientifique. XV *1647*. – Paris (Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique) 1983, 8°, vi-668 p.

La querelle de priorité entre Torricelli et de Roberval sur la cycloïde et, à la fin de l'année, les recherches sur le vide constituaient les thèmes essentiels du volume XIV de cette correspondance relatif à l'année 1646 (cf. AHSI 50 [1981] 251-254). A la lecture du dernier volume XV il apparaît clairement que ces deux thèmes retiennent encore toute l'attention en 1647. Les recherches sur le vide prennent de plus en plus d'importance. Le grand moment décisif en ce domaine approche: le 15 novembre 1647 B. Pascal demande à F. Perrier (lettre n. 1702) s'il veut faire l'expérience au pied et au sommet du Puy de Dôme. Cette expérience aura lieu le 18 septembre 1648. D'autres sujets importants relèvent de la mécanique: l'étude de la chaînette, la trajectoire d'un projectile, la chute des corps. C'est à ce dernier sujet que se rapportent les discussions sur la théorie du Père H. Fabri et son collaborateur P. Mousnier. L'énumération de ces sujets nous permet d'affirmer que l'indisponibilité temporaire de Mersenne, due à une intervention chirurgicale mal réussie, ne nuit pas à la qualité de la matière traitée.

Six jésuites figurent comme correspondants dans ce volume: Claude Richard (1589-1664), Honoré Fabri (1607-1688), Giovanni Andrea Spinola (1610-1685), Jean François (1582-1668), Columbi (-) et Orazio Grassi (1583-1654).

Le vol. XIV faisait déjà mention d'une lettre de Cl. Richard à Mersenne (31/5/1646) disant de continuer la publication des oeuvres des mathématiciens classiques. Mersenne superviserait l'édition si Richard publiait chez Berthier, l'imprimeur de plusieurs oeuvres de Mersenne. Dans le volume XV nous trouvons une autre lettre de Richard à Mersenne (n. 1618, du 15 avril). Richard écrit que les libraires d'Anvers, entre autres Verdussen, acceptent d'assurer aussi l'édition mais que Berthier, s'il accepte les mêmes conditions, pourra imprimer les oeuvres grâce à l'amitié qui le lie à Mersenne. A la fin de la lettre il apparaît de plus en plus clairement que les chances de Berthier diminuent: le prix demandé par Berthier pour les figures dans un livre est, selon Richard, quatre fois plus élevé que le prix demandé pour les figures dans le livre *Problema Austriacum* (1647) de G. de Saint-Vincent, édité à Anvers. En outre, selon Richard, il subsiste plus de fautes dans les livres de Mersenne que celles reprises dans l'index des errata; chez Verdussen tout passe par un correcteur... Il n'est donc pas surprenant que plus tard, en 1655, ce soit Verdussen qui imprime *Apollonii Pergeai Conicorum libri IV cum commentariis R.P. Claudii Richardi.*

Le 21 août 1643 (vol. XII, n. 1210) H. Fabri avait communiqué sa théorie sur la chute des corps. En 1646 il la faisait publier par P. Mousnier dans *Tractatus Physicus de motu locali, ... Auctore Petro Mousnerio Doctore Medico: cuncta excerpta ex praelectionibus R. P. Honorati Fabry, Societatis Iesu (Lyon 1646)*. Par la suite Mersenne demandera à J. Le Tenneur de formuler une critique sur ce livre. Ce n'est que le 13 avril 1647 que Le Tenneur lui écrit une longue lettre (n. 1619). Le Tenneur est catégorique; la théorie de Fabri est fautive: elle repose sur des principes fautifs en rapport avec la divisibilité du temps et elle mène à la conclusion fautive qu'en chute libre les espaces parcourus en des temps égaux consécutifs, sont dans le rapport des nombres 1, 2, 3, 4, ... Cette conclusion est contraire à l'affirmation de Galileo dans son *Discorsi* (1638) selon laquelle les espaces parcourus sont dans le rapport des nombres impairs consécutifs 1, 3, 5, 7, ... Deux exemplaires de la lettre de J. Le Tenneur ont été expédiés à Mousnier qui en a envoyé un à Fabri à Fréjus. Celui-ci répond aux objections de J. Le Tenneur dans une lettre à Mousnier (n. 1630 du mai). Cette réponse sera publiée dans *Metaphysica demonstrativa ..., cuncta excerpta ex praelectionibus R. P. Honorati Fabri, a Petro Mosnerio* (Lyon 1648). Dans sa lettre Fabri nuance les prises de position de Mousnier et lui donne le conseil de rester tranquille en répondant à J. Le Tenneur. Ce conseil s'explique peut-être par la situation personelle de Fabri: ses publications philosophiques *Philosophia Universa* et *Philosophiae Tomus Primus ... Auctore P. Mosnerio* (Lyon 1646) lui ont valu d'être exclu de l'enseignement et déplacé à Rome. Cette situation retient aussi l'attention de G. Thibault. Dans sa lettre à Mersenne (n. 1631, du 3 juin) il signale que Fabri, après son séjour à Fréjus, est à Rome (245). Baliani de Gênes (147), M.A. Ricci de Rome (285) et Le Tenneur également parlent du déplacement de Fabri à Rome (mais à la Pénitencerie de Saint-Pierre, non au Collège Romain, comme écrit Mersenne à Torricelli, 118). A signaler que le volume renferme à la p. 456 une planche avec une belle estampe de Fabri. Nous notons enfin que Dainville inclut Fabri parmi les professeurs de mathématique à Lyon (cf. aussi AHSI 52 [1983] 60).

Nous rattachons ici la lettre de Grassi à Baliani (n. 1720 du 26 décembre), car elle aussi se réfère à Fabri. Grassi y donne la réponse de Fabri au sujet de l'expérience de Mersenne sur le vide communiquée par celui-ci à Baliani et dont il lui avait fait communication. Cette expérience a été réalisée par Fabri sept ans auparavant, mais par elle - écrit-il - «non evincitur dari vacuum». Cette démonstration est sous presse et Fabri y aurait ajouté trois opuscules (en fait la «Metaphysica demonstrativa»suivie de ces trois opuscules porte la date de 1648; cf. ci-dessus). En plus, Fabri travaille à la rédaction d'un traité de physique «de statibus corporum sensibilibus». En réalité ces états forment l'objet des quatre premiers traités de la *Physica id est Scientia rerum corporearum in decem tractatus distributa* (5 tomes, Lyon 1669-1671).

G.A. Spinola écrit à Mersenne une longue lettre latine de Novellara (n. 1636, du 30 juin; il y est Socius du maître des novices; mais cette même année il va commencer son long enseignement à Parme: cf. AHSI 52 [1983] 91. Il a déjà envoyé plusieurs lettres, mais n'a pas encore reçu de réponse. Spinola demande à Mersenne de lui procurer ou de lui indiquer quelques livres de matières mathématiques (algèbre, théorie musicale etc.). En outre il lui demande de vouloir résoudre quelques questions de musique et douze incertitudes sur les fondements des mathématiques. En traitant le douzième point Spinola annonce que le Père «Beaium» (à l'accusatif) publiera cette année-là son livre *Euclides applicatus* (explicatus?). Sans doute faut-il lire «Beatum», c'est-à-dire le Père Gabriele Beati (1607-1673; cf. AHSI cit., 86), de Bologne comme Spinola. Il est bien vrai que l'ouvrage cité ne peut être retrouvé dans Sommervogel;

mais on n'y trouve pas non plus la *Pomona* du Père Ferrari, pourtant attestée par Doni dans une lettre à Mersenne (juin? 279). La lettre de Spinola est fort intéressante, car elle témoigne d'une ardeur brûlante pour la recherche scientifique. Malheureusement l'écriture difficile à déchiffrer a donné lieu à une édition par trop défectueuse. Il y a aussi deux lettres échangées entre Spinola et G. Rocca à propos d'ouvrages de Mersenne (n. 1711 et 1712; extraits). Il est intéressant de signaler que dans le période 20-10-1635–2-11-1655 Spinola a écrit douze lettres de Parme à G. Rocca. On les a publiées dans *Lettere d'Uomini illustri del secolo XVII a Giannantonio Rocca Filosofo e matematico reggiano. Con alcune del Rocca a' medesimi* (Modena 1785).

De Nevers, J. François (cf. AHSI cit., 71) écrit une courte lettre à Mersenne (n. 1678, du 28 septembre) dans laquelle il lui demande de le tenir au courant des découvertes sur le vide. Il écrit également que les lois sur le mouvement de Descartes lui semblent très douteuses, à l'exception de deux, et que Fabri les estime fautives.

D'un Père Columbi on a retrouvé trois lettres d'Aix-en-Provence adressées à Mersenne (n. 1683, 1690, 1703; du 15 et du 22 octobre et du 19 novembre). D'après les éditeurs il ne s'agit pas du Père Jean Columbi (1592-1679), mais il n'y a aucun autre Jésuite de ce nom à l'époque, et le Père était alors supérieur de la résidence de Fréjus, rattachée à Aix-en-Provence. L'étude des lettres permet de conclure qu'il n'est qu'un collaborateur de Mersenne à qui il ne confie que des travaux pratiques sur le problème du vide et les expériences du tir.

Dans une lettre de Mersenne à C. del Pozzo (n. 1603, du 20 février) on peut lire qu'un certain «Balaus, Societatis» a édité un livre à propos des instruments utilisés pour dessiner des sections coniques et à propos des équations cubiques. Les éditeurs de la Correspondance ont remarqué dans une note que «Societatis» est une «lecture approximative». Mais si on lit les lettres n. 1589 et 1606 de Mersenne on constate que dans ces deux cas il parle d'un livre semblable écrit par «Sr. Scoten» ou «ex Hollandia». Il est alors évident qu'on doit lire, au lieu de «Balaus, Societatis», «Batavus Scoten». Il s'agit de Franciscus van Schooten (1615-1660) qui a publié en 1646 un ouvrage pareil sous le titre *De organica conicarum sectionum in plano descriptione tractatus* (Lugd. Batavorum).

Quelques petites remarques encore. Dans la lettre déjà citée Doni écrit (279) que la deuxième partie de l'*Istoria d*u Père Famiano paraîtra bientôt. Les éditeurs mentionnent: «Ouvrage non-identifié», mais il s'agit de la *Decas Secunda* du *de Bello Belgico* du Père Famiano Strada (1572-1649) qui parut à Rome en 1647. - Dans l'Index le Père François a été confondu avec Jean René François, Minime. Il s'appelait Charnage et ne pris le nom de François qu'en 1612. De même, à Leurechon lire: [*sous* le pseudonyme ...]; cfr. dans le vol. I 236 n.1. - L'*Almagesto de* la p. 151 est de Riccioli, comme on dit ailleurs (pp. 225, 308, 334, 465). Le Père Pierre Le Cazre latinisait son nom en Cazraeus, mais tous les catalogues l'appellent Le Cazre et non Cazrée (voir aussi Sommervogel; cf. AHSI 52 [1983] 74).

Il serait pourtant totalement injuste de terminer ce compte-rendu du volume XV par une énumération de petites imperfections. Globalement ce volume, comme les précédents, réprésente une source incroyablement riche pour les études historiques des sciences du dix-septième siècle. On attend encore la publication d'un volume portant sur l'année 1648 et un volume supplémentaire comprenant des errata, des addenda, des tableaux et un index.

Geel, Katholieke Industriële Hogeschool. H. VAN LOOY.

CLAIRE FALLA. *L'apologie d'Origène par Pierre Halloix (1648)*. – Paris (Les Belles Lettres) 1983, 8°, xxx-194 p. (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, CCXXXVIII).

Questo lavoro, presentato per la licenza in storia nel 1981 all'Università di Liegi, e che, data la prematura scomparsa dell'Autrice, esce postumo a cura del Prof. J. P. Massaut, vuole essere anzitutto un contributo alla storia dell'origenismo, storia di cui ampi capitoli sono già stati scritti, ma che riserva ancora parecchie zone inesplorate. Una di queste è appunto il XVII secolo. Come prima pietra di un progetto più vasto, l'A. ha qui affrontato l'esame di un'apologia origeniana, l'*Origenes defensus*, pubblicato nel 1648 ad opera di un gesuita di Liegi, il P. Pierre Halloix (1571-1656).

I capitoli centrali della tesi sono quelli dedicati alla genesi dell'*Origenes defensus* (pp. 127-138) e al suo contenuto (139-156). E' interessante anzitutto notare come è nato in questo gesuita della Controriforma l'amore appassionato per l'Alessandrino del III secolo. Una affinità, questa, che è forse riconducibile, oltre che al temperamento spirituale dell'Halloix (33-34), anche alla spiritualità stessa della Compagnia di Gesù (del resto, nel nostro secolo, tra i maggiori studiosi dell'Adamantino non sono forse il de Lubac, il Daniélou e il Crouzel, tutti e tre gesuiti?). Ciò che colpì maggiormente il gesuita belga nella persona di Origene fu il suo ardore apostolico, la forza del suo insegnamento, la propensione al martirio, il suo impegno ascetico e soprattutto il suo amore intenso per la persona di Gesù (128-130), tratti questi che sono anche tipicamente «ignaziani».

L'A. non ha difficoltà a scorgere in questa «lettura» troppo parziale una deformazione dei dati storici: per difendere il suo eroe, l'Halloix semplifica, forza le tinte, minimizza o tace. Insomma «son ouvrage est tendancieux, partial et déséquilibré» (171). Ma non è forse questa «simpatia» che ha permesso all'Halloix di cogliere la vera anima di quel discusso personaggio?

Uno dei meriti del presente studio è quello di mostrare che l'*Origenes defensus*, pur essendo opera apologetica e polemica – con tutti i difetti che ciò comporta –, è nondimeno basato su di una vasta erudizione, a contatto con le migliori acquisizioni del XVII secolo, precorritrici di una mentalità schiettamente storica. Così a proposito degli anatematismi contro Origene del quinto Concilio Ecumenico, l'Halloix è il primo autore moderno ad aver riesaminato il *dossier* relativo e ad aver contestato l'opinione tradizionale, anticipando le conclusioni degli storici contemporanei (153-155). Questa presa di posizione non piacque al Sant'Uffizio che minacciò una condanna, se il libro non fosse stato subito ritirato e corretto. L'Halloix accettò di fare una revisione del suo lavoro secondo le indicazioni dei censori romani, ma questa nuova edizione non vide mai le stampe (157-160). Così il suo libro rimase all'*Indice* fino alla riforma di Leone XIII.

Possiamo ancora osservare che il presente studio si rivela prezioso non solo per la storia dell'origenismo ma anche per quella della Compagnia di Gesù. Contiene infatti nella prima parte una biografia – la prima – del P. Pierre Halloix, con interessanti indicazioni sulla vita e la formazione gesuitica nel XVII secolo.

Napoli, Pont. Facoltà teologica. E. CATTANEO S.I.

CHRISTINE JOHNSON. *Developments in the Roman Catholic Church in Scotland 1789-1829*. – Edinburgh (John Donald) 1983, 8⁰, 264 p.

It would not be true to say that the rich collection of archives on Scottish Catholic history for long preserved at Blairs were unavailable before Dom Mark Dilworth, O.S.B., embarked on a remarkable reorganisation in their present home at Columba House, Edinburgh. Nevertheless, one wonders if the book under review would or could have seen the light of day in a time more remote. The book draws extensively, though not exclusively, on original material, and quotations happily are numerous and sometimes extensive. The dates mentioned in the title are misleading since the book is really a conspectus of the subject from the Reformation onwards with special emphasis on the period after 1700. The earlier history of the mission, that is until the end of the 18th century, relies heavily on the manuscript history of John Thomson, continued by the Abbé MacPherson. Those writers were decidedly hostile to the Jesuits, and only to a lesser extent the Benedictines since there were fewer of them engaged in the Scottish mission. The principal grievances seem to have involved finance and vocations.

The Scottish mission until recent times was always poor. Until the great influx of Irish Catholics in the 1820s – and these were hardly more numerous than the Irish Protestant immigrants, a fact of which the author usefully reminds us – the Scottish Catholics were always a tiny fraction of the total population compared with Ireland, or even with England. Money had to come from outside the Scottish mission and it was always easier to believe that whoever was responsible was unjustly or incompetently managing funds rather than that the money was not there. There was no improvement in this aspect of the mission's difficulties for many years after the secular clergy took over the management of the colleges abroad after the suppression of the Jesuits and the cataclysm of the French Revolution especially after 1793.

The author treads warily and wisely discounts much in the attitudes of Thomson and MacPerson towards the Jesuits. Nevertheless, in the second main criticism of the Society of Jesus, namely that it drew off the best potential recruits from the secular clergy to swell its own ranks, it needs to be stated that the Jesuits did not set out deliberately to waylay vocations, as it were, certainly not after the charge began to be levelled seriously from the end of the 16th century. Neither Miss Johnson, nor anyone it seems, has reflected on the fact that a young man contemplating life as a priest on the British – and especially on the Scottish – mission was asked to make a double sacrifice: make not only that demanded for any priestly vocation but in addition the sacrifice of almost anything he might have done by way of intellectual achievement. Small wonder if the brighter boys opted for life with the Jesuits or Benedictines rather than return to a mission where life resembled more nearly that of the prodigal in his exile and certainly not that of the younger son returning home to the fatted calf.

Only in one place in the book, however, does the author offer a comment that could be seriously disputed. After 1793 and the first Catholic Relief Act for Scotland, education began to make progress. By the 1820s the problem was acute, especially in view of the Irish influence, and the vicars apostolic and clergy accepted Protestant assistance in the field – but on terms. In 1817, in Glasgow for example, a Catholic Schools Society was founded consisting of fifteen Catholics and the same number of Protestants. This gave the necessary financial aid but insisted that the Protestant bible should be used in classes, and no specifically Catholic doctrine should be taught. The local priest, a 'Mr Scott', accepted this. His attitude is contrasted with that of Bishop

Douglas Poynter in England who refused any such arrangement. Miss Johnson comments, 'This separatist attitude was to creep into Scotland in the early 20th century. Fortunately, in Mr Scott's day, Scottish bishops were more enlightened and Catholic children were not denied the right to an education simply because there were insufficient Catholic schools' (p. 223). It is a considerable compliment to the author that this is the only passage in the whole book which seems to betray a failure to understand the Catholic conscience and its difficulties in this sphere.

The year 1793 stands out clearly as the watershed in Scottish Catholic affairs, the year of the first Catholic Relief Act removing the disabilities of the penal laws; the year also when, as a result of Great Britain declaring war on France of the Revolution, a new attitude was adopted towards papists in general. The influx of French emigrés, to be followed a few years later by a vast Irish influx, gave the history of the Church in Scotland wholly new determinations surviving to the present time. All this, and the regional differences between the Catholics of the Highlands and Lowlands are well depicted, often in graphic detail.

For the rest, the book is well written, a mine of information, and this time genuinely fulfilling the long-standing need so often claimed by publishers. It is well annotated and indexed and provided with three useful maps in addition to a bibliography. Perhaps the last chapter – 'Conclusion' (pp. 245-257) – should be read first as this amounts to a synopsis of the whole book.

London. F. EDWARDS S. I.

Documenta Indica, XVI *(1592–1594).* Edited by Joseph WICKI S.J. and John GOMES S.J. – Romae (Institutum Historicum Societatis Iesu) 1984, 8⁰, XXVI-76*-1085 S. (= MHSI, 127; Monumenta Missionum XLIV).

Dieser umfangreiche Band enthält die Dokumente von nur 27 Monaten, zumeist solche, die von Osten nach Europa geschickt wurden. Der Band ist nach den gleichen Grundsätzen wie die früheren angelegt. Die zwei Bearbeiter teilten die Arbeit so, daß P. Gomes die vier ersten Kapitel der Einleitung, die Summarium zu den einzelnen Dokumenten und die Anmerkungen zu diesen schrieb, während der Rezensent für das übrige verantwortlich ist. Trotz der reichen Dokumentation muß man feststellen, daß vieles im Laufe der Jahrhunderte verloren ging, vor allem die Briefe des Generals Cl. Acquaviva nach Indien, die fast nur in Auszügen oder Stichworten des Sekretärs auf uns gekommen sind. Die meisten Dokumente werden im Generalarchiv des Ordens aufbewahrt, einige jedoch schon im Zustand des Verfalls, der wegen der schlechten Qualität des Papiers nicht aufgehalten werden kann. Die Beziehungen Portugal-Indien-Portugal wurden damals immer schwieriger durch zahlreiche Schiffbrüche und die Angriffe der Engländer auf die reichen portugiesischen Schiffe, die, weil Portugal mit Spanien durch die Personalunion verbündet war, als feindliche betrachtet wurden. Die Stimmung der indischen Jesuiten war gegen Philipp I. keineswegs freundlich, da es der Monarch nicht verstand, bei diesen durch entsprechende Taten die Sympathie zu erwerben.

Da der Provinzial Pedro Martins (1587-1592) zum Bischof von Japan ernannt wurde, was er schon ein Jahr vor der Weihe wußte und sein Benehmen merkwürdig veränderte, war auch ein neuer Provinzial fällig; der neue hieß Francisco Cabral. Dieser war bisher Präpositus des Profeßhauses in Goa und wurde durch Jerónimo Xavier

ersetzt, einen Navarresen mit «kastilischer» Erziehung und Haltung: beide Ernennungen durch den General lösten in Indien unerwartete Reaktionen aus. Als das Ernennungspatent für Cabral in Goa eintraf, hielt es der Provinzial zurück und machte es erst einige Tage später nach einem Konsult bekannt. P. Xavier wurde voreilig als Oberer zum Großmogul Akbar geschickt, damit er nicht als Prokurator der Provinz nach Rom gewählt werden konnte, was besonders die Nichtportugiesen unzufrieden machte. Die gleiche Provinzkongregation, in der das geschah, wurde auch einige Tage vorverlegt, wodurch man den abwesenden Sozius Cota ausschaltete, der zwar noch während der Sitzungen eintraf, aber seine Stimme nicht mehr geltend machen konnte. Bei dieser Kongregation herrschte auch eine scharfe Stimmung gegen den Visitator A. Valignano, der nun schon 20 Jahre im Amt war, zahlreiche und tüchtige Leute aus Indien nach Macao und Japan berief, ungeeignete von dort nach Indien schickte und eigenmächtig das große Kolleg in Macao baute. Um seine Pläne durchzusetzen, beschloß er für ein Jahr nach Indien zu fahren, wo er, von seinen Freunden sehnsüchtig erwartet, dann im März 1595 eintraf. Der Provinzial Cabral regierte allzu barsch und eigensinnig, wenn er auch als Religiose geschätzt und bei den Behörden angesehen war. Um die Schulden des Paulskollegs zu verringern, bat die 4. Provinzialkongregation, von Europa weniger Leute während ein paar Jahre zu schicken, und zwar nur Portugiesen und Italiener. Das Profeßhaus Bom Jesus in Goa war 1594 im wesentlichen fertig gebaut; nun konnte man an die Kirche denken, für die reichliche Mittel flossen. Im Noviziat waren verhältnismäßig wenige Novizen; dort befanden sich auch die Tertiarier, die nach den neuesten Instruktionen des Generals ausgebildet wurden. Auf den Missionstationen in Salsete (Goa), wo Th. Stephens Rektor war, und an der Fischerküste bewährten sich nicht alle Patres und hier mußte hart gekämpft werden, daß die Neulinge die einheimische Sprache erlernten. P. N. Spinola genoß bei den einheimischen Fürsten in Travancore großes Ansehen, mußte sich aber bei den Obern verteidigen. Der neue portugiesische Vizekönig Matias de Albuquerque zeigte sich nicht besonders wohlwollend gegen die Jesuiten. P. Cabral suchte ihn so weit möglich zu gewinnen.

Haupttätigkeit der Jesuiten in Indien war die Leitung der Schulen, die nach den Normen von Rom geführt wurden. An der Spitze stand das Paulskolleg in Goa mit Philosophie, Theologie, Hl. Schrift, drei Lateinklassen, den Elementarschulen und dem Katechismusunterricht. Wichtig, wenn auch weniger bedeutend, waren die Mittelschulen in Cochin, Bassein und Malacca. Manchen Kollegien war ein ganzer Kranz von Residenzen (Pfarreien) angeschlossen, bei denen es Schwierigkeiten wegen der Jurisdiktion mit den weltlichen und kirchlichen Behörden gab, die sich aber in beschränkten Grenzen hielten.

Kaiser Akbar drängte wieder auf Jesuiten und so bahnte sich damals die dritte Sendung unter J. Xaviers Führung an, die Bestand haben wird. Der Nayak von Madurai verlangte ebenfalls einen Pater, wodurch sich von ferne die spätere Mission Nobili's ankündigte. Auch in Ceylon wurden Jesuiten gewünscht, wogegen sich die seit 50 Jahren dort wirkenden Franziskaner energisch streubten.

Manche Mitglieder starben in diesen Jahren, andere wurden entlassen. Cabral hätte noch ein Dutzend oder eineinhalb Dutzend mehr fortgeschickt, konnte sich jedoch nicht dazu entschließen, weil die portugiesischen Niederlassungen im Osten alle klein waren, wo fast jeder jeden kannte.

Aus Europa kamen auch wieder eine Anzahl Mitbrüder, wobei der Bischof von Japan, L. de Cerqueira, und seine Mitarbeiter auffallen: ihre Auswahl in Portugal brachte Überraschungen. Einer verlor in Moçambique sogar den Anschluß ans Schiff.

Betrüblich war das Verhältnis der höheren Oberen zueinander: Cabral, der 1587 bei der Ernennung Martins durch Valignano zurückgesetzt wurde, konnte diese Verdemütigung nicht überwinden und lebte in ständiger Spannung mit dem Provinzial. Als dann Cabral selbst Provinzial wurde und das Valignano zu Ohren kam, erwachte das Mißtrauen des Visitators zum Ernannten von neuem, was dann besonders in den nächsten Jahren zum Ausdruck kam.

Das wichtigste Ereignis dieses Bandes ist die 4. Provinzialkongregation, von der schon oben die Rede war. Es wurden dem General auch einige Memoranda eingereicht. So wünschte man in Vaipikotta, wo das Seminar für die Thomaschristen war, an der syrischen Liturgie der einheimischen Priester teilnehmen zu dürfen, was der General Acquaviva strikte ablehnte: die Syromalabaren sollen Lateiner werden! Auch meldeten sich indische Kandidaten für den Orden. Solchen wurde jedoch von Rom der Eintritt absolut verweigert: nicht einmal auf dem Sterbebett sollte ein brahmanischer Priester aufgenommen werden.

Unter den Thomaschristen wirkte damals eine Zeitlang der Maronit Abraham (De Georgiis), der dann infolge der Einmischung des Vizekönigs für die Mission in Äthiopien bestimmt wurde, aber in Arkiko (Rotes Meer) den Martertod erlitt; der ihm zugeteilte P. Diogo Gonçalves zeigte sich unfähig, das Arabische zu erlernen und blieb in Indien.

In Japan dauerte die Verfolgung an. Trotz der freundlichen Aufnahme Valignanos durch T. Hideyoshi konnte nicht erreicht werden, daß der «Tyrann» das Edikt von 1587 aufhob. Seit 1592 baute Valignano, von willkommenen Wohltätern unterstützt, das große Japankolleg in Macao. Er selbst spürte, daß er älter wurde und wegen seines langen Aufenthalts im Fernen Osten nicht mehr nützlich war. Mit diesem Band schließt im wesentlichen die Tätigkeit des Visitators in Indien, da ihn der General am 14. Januar 1595 des Amtes enthob, wenn auch die Nachricht erst am 23. September dieses Jahres in Goa eintraf.

Selbstanzeige.

JACOB KOLLAPARAMBIL. *The St. Thomas Christians' Revolution in 1653.* – Kottayam (The Catholic Bishop's House) 1981, 8°, IX-292 S., mit mehreren Faksimiles.

Die Syromalabaren sind außerordentlich eifrig in der Erforschung ihrer Vergangenheit, besonders zur Zeit der Vorherrschaft der Portugiesen während des 16. und 17. Jahrhunderts. Die Höhepunkte bilden die nicht gerade sanfte Eingliederung in die katholische Kirche durch die Synode von Diamper i.J. 1599, die darauf erfolgte Inkorporation in das Padroado-System mit den lateinischen Jesuitenerzbischöfen und der 1653 stattgefundene Aufstand des Klerus und Volkes gegen den Erzbischof F. Garcia – das Hauptthema dieses Buches – und der zu einem Drittel abgesplitterten Gläubigen zu den Jakobiten, um die «Identität und Autonomie» als orientalische Kirche wieder zu gewinnen. Als Hauptschuldige an dieser Entwicklung werden die Jesuiten, – es wirkten jeweils etwa ein halbes Dutzend – insbesondere ihre Erzbischöfe, vor allem D. F. Garcia, betrachtet, die es nicht verstanden, die Stellung des Erzdiakons als eigentlichen Leiters der Gläubigen, wie es östlicher Brauch war, zu respektieren, wobei der Erzdiakon, Thomas Parambil, von Ehrgeiz getrieben, von 12 Priestern zum Bischof «geweiht», gnädiger beurteilt wird (S. 232). Vorausgesetzt wird auch, daß die Syromalabaren nicht Nestorianer gewesen waren (39). Die Spannung zwischen den

Jesuiten, die das Monopol beanspruchten, und den anderen Orden wird gebührend in der Darstellung behandelt.

Wertvoll ist diese Studie durch die Erforschung des Mar Atallah, dessen Identität erst in neuester Zeit klarer wurde. Der Prälat war 1590 in Aleppo als Jakobit geboren. Später wurde er jakobitischer Erzbischof von Damaskus, trat aber 1631 zum Katholizismus über, weswegen er von den Türken vieles erdulden mußte. 1633 war er in Rom, wo er mit Ingoli zusammentraf. Nach vielen Reisen gelangte er schließlich auf Anraten des koptischen Patriarchen, der seinerseits einen Brief des Erzdiakons Thomas Parambil in dieser Richtung erhalten hatte, nach Indien, um dort bei den Thomaschristen als ihr Prälat zu wirken. Gefälschte Dokumente des Papstes, die von den Syromalabaren als echt geglaubt wurden, sollten ihn dazu berechtigen. Die Portugiesen ließen ihn 1653 in Cochin nicht ins Land; so kam er nach Goa und später nach Lissabon. Von hier versuchte er über Paris nach Rom zu kommen, starb jedoch in der französischen Hauptstadt 1654. Viele Legenden gingen über seinen Tod um, die quellenmäßig widerlegt werden (über Mar Atallah s. 107-216).

Schwer belastet wird, wie gesagt, in diesem Werk der Erzbischof Garcia, dem sogar die Kenntnis des Syrischen abgesprochen wird (54), das er jedoch in Wort und Schrift kannte (s. *O Homem das Trinta e duas Perfeições* [Lissabon 1958], 324: Selbstaussage). Daß der Aufstand von 1653 sein Ziel nicht erreichte, wird jedem einleuchten, der dieses Buch liest. Dem Autor scheint nicht bewußt geworden zu sein, daß Diamper eine *Zwischenlösung* war: weder ganz orientalisch noch ganz lateinisch. Während Rom die noch stärkere Latinisierung nach 1653 forcierte, lehrten die Jesuiten bis zur Zeit Pombals in Ambalakat weiterhin Syrisch (siehe ARSI *Goa 29,* Kataloge). Es fällt auch auf, daß das Konzil von Trient, das grundlegend für Diamper und die nachfolgende Periode war, nirgends erwähnt wird. Mit welcher Autorität hätte man es nicht beachten dürfen?

Die Studie Kollaparambils weist viele Forschungsarbeit in den Archiven auf (siehe auch S, I-II), bietet mehrere Faksimile-Texte von orientalischen Dokumenten (251-258), eine wertvolle Bibliographie (259-273) und einen brauchbaren Index (274-292). Einigen seiner Thesen wird man jedoch nicht ohne weiteres zustimmen.

Rom. J. WICKI S.I.

Pe. IOSEPH DE ANCHIETA S.I. *Cartas: Correspondência ativa e passiva.* Pesquisa. Introdução e Notas do Pe. Hélio ABRANCHES VIOTTI S.J. – São Paulo (Edições Loyola em Convênio com a Vice-Postulação da Causa de Canonização do Beato José de Anchieta) 1984, 8⁰ 520 (= Obras Completas, 6).

Pe. IOSEPH DE ANCHIETA S.I. *Lírica portuguesa e tupi.* Originais em Português e em Tupi acompanhados de tradução versificada; *Lírica espanhola.* Original em Espanhol acompanhado de tradução versificada. Introdução e Anotações ao texto pelo Pe. Armando CARDOSO S.I. – São Paulo (Edições Loyola em Convênio com a Vice-Postulação da Causa de Canonização do Beato José de Anchieta) 1984, 8⁰, 232, 168 (= Obras Completas, 5 I-II).

Admira que o B. José de Anchieta numa actividade tão intensa tivesse escrito tanto. Em 1555, dois anos após sua chegada ao Brasil, já tinha escrita a *gramática da língua tupi e vocabulário,* que aperfeiço-ou até o fim de sua vida. Ouvindo as lições de teologia moral e dogmática do P. Luís da Grã, compôs na língua indígena o *diálogo*

da Fé, síntese muito exata da doutrina cristã, e *dois pequenos tratados* para preparar os índios ao baptismo e assisti-los em transe de morte, obras que foram muito úteis aos missionários. Daí a poucos anos (1561-1562), escreveu em latim clássico o poema heróico *De Gestis Mendi de Saa,* e o primeiro Auto sagrado, chamado *Pregação Universal,* peça de teatro popular, à qual se seguiram muitas outras até o último mês de sua vida. Junto com o teatro, em que, além dos diálogos, entravam partes líricas de exórdio e conclusão, inclusive danças indígenas e europeias, tornou-se insigne compositor de *canções populares religiosas,* que se cantavem por toda a parte, ruas, praças e campos, nas três línguas usadas em poesia, português, castelhano e tupi, saneando assim o ambiente colonial, no período difícil da iniciada fusão de raças. Surgiu, pois, em 1563 a sua obra mais longa e mais célebre, o poema *De Beata Virgine Dei Matre Maria.*

Foi também excelente epistológrafo e a ele se devem algumas das melhores cartas sobre a evangelização e colonização do Brasil. Como Provincial, escreveu preciosas e longas *Informações* sobre todas as casas e aldeias jesuíticas do Brasil. No fim de sua vida compunha a *História da Companhia de Jesus no Brasil,* em seu 1º século, com referências à história de todo o país, tão unida esta àquela, que não se pode escrever uma sem a outra, na opinião do insigne historiador Capistrano de Abreu. Infelizmente esta última obra de Anchieta perdeu-se por ocasião da expulsão dos Jesuítas e posterior supressão. Restam dela apenas *Fragmentos,* conservados por vários historiadores antigos.

Em 1940 publicou-se em bela edição do Arquivo Nacional o poema *De Beata Virgine* e da mesma forma em 1958 o *De Gestis Mendi de Saa,* e em 1954, entre uma e outra, as *Poesias* líricas e dramáticas em grande volume, editado pela Comissão do IVº Centenário da Fundação de S. Paulo, estudo cuidadoso da tupinóloga M.de L. de Paula Martins; e em 1956 aparecia o 1º volume de *Monumenta Brasiliae* (MHSI) do P. Serafim Leite, seguindo-se mais três volumes de *Cartas,* cientificamente estudadas, abrangendo o período de 1538 a 1570. Destes factos literários nasceu espontânea a ideia das *Obras Completas de Anchieta,* a começar pelos escritos poéticos latinos, em que subsistiam inéditos em maior número, como os *Poemas Eucarísticos* e várias odes *Sáficas* em honra de Nossa Senhora e outros Santos. Encarregou-se dessa parte o P. Armando Cardoso, que a terminou em 5 vols., saindo o último en 1984 (cf. AHSI 50 [1981] 257-261; infra, p. s.). O P. Hélio Abranches Viotti, que acumulara preciosas pesquisas sobre os Processos de beatificação do Venerável e suas Cartas, tomou a seu encargo as Obras em prosa. Mas preferiu publicar antes algo mais científico sobre a vida de *«Anchieta, o Apóstolo do Brasil»* (1965). Agora, mais liberto de seus compromissos de arquivista eclesiástico e acadêmico de várias instituições históricas e literárias, aplicou-se à desejada edição de *Cartas e Informações de Anchieta, das quas em 1984 saiu o vol. I dos cinco volumes previstos.*

O que fez o Pe. Serafim Leite para o P. Manuel da Nóbrega, dando-nos um grosso volume de suas cartas, fê-lo agora o Pe. Hélio A. Viotti para o Bº José de Anchieta: é o trabalho de uma vida inteira, 56 documentos recolhidos e completados por 6 apêndices. Precedem-nos três capítulos de Introdução Geral, Destinatários das Cartas, Fontes e Bibliografia.

Na Introdução Geral apresenta-nos quadros breves de boa história, com pormenores interessantes sobre a Companhia de Jesus; Portugal e a Companhia; os Jesuítas no Brasil; Anchieta, sua origem, formação e trabalhos; Valor e características de seus escritos; Conteúdo e natureza das cartas, correspondência ativa e passiva. Notem-se estas palavras: «... concorreu melhor do que muitos outros, para que medrasse e flore-

scesse por toda a parte a fé e a piedade, a moral, a cultura e a solidariedade, elementos indispensáveis para o verdadeiro progresso espiritual e material de um povo. Não desprezou, para isso, nenhum dos meios ao seu alcance, como autêntico precursor da arte da comunicação».

No capítulo dos Destinatários das Cartas, descrevem-se brevemente, em relação com o Brasil, os primeiros Gerais da Companhia até o Pe. Cláudio Acquaviva, aos quais ele escrevia por razão de ofício, informando sobre o que sucedia na nova terra. Além dos PP. Gerais, carteou-se com vários Padres e Irmãos, animando-se no trabalho da própria perfeição e no esforço missionário. Por razões de negócios temporais, correspondeu-se também com seculares seus amigos, como o senhor de engenho, Gaspar Schetz e o Capitão Miguel de Azeredo.

Depois de 39 páginas de Introdução Geral e notícias sobre os Destinatários das Cartas, satisfaz-nos inteiramente a longa resenha das Fontes e Bibliografia, que ocupa sete páginas de tipo miúdo. Longos anos professor de História do Brasil, l'A. conhece, como poucos, principalmente, seu aspecto religioso.

Na apresentação do texto optou por um método mais adaptado ao grande público brasileiro actual, afastando-se do rigor científico dos *Monumenta Historica S.J.*, do qual não faz parte. Ateve-se entretanto a um texto rigoroso em seu sentido original e nas traduções das outras línguas, em que se encontram muitas das cartas de Anchieta. Fez-se exceção nos apêndices para três Ânuas latinas, por motivos especiais. Até o ano de 1570, data da morte de Nóbrega, aproveitou o trabalho de Serafim Leite nos quatro preciosos volumes de *Monumenta Brasiliae*, melhorando-se com suas pesquisas históricas, como especialista da vida de Anchieta.

Até essa data Serafim Leite recolhera 18 textos anchietanos: Viotti, até à morte do Apóstolo, mais que dobrou o número dos documentos com os apêndices (63). Tudo isso enriquecido de notas sucintas e esclarecedoras, em letra miúda, corrigindo muitos dados históricos e revelando outros inteiramente inéditos: além de suas pesquisas pessoais, aproveitou o muito que até hoje, com seriedade, se escrevera sobre Anchieta.

Na apresentação de cada carta Viotti, como Serafim Leite, dá uma introdução crítica sobre autores que a ela se referiram, sobre o melhor texto aproveitado, sobre a impressão e história da impressão, sua data e a edição presente. A cada carta precede também o sumário numerado dos assuntos nela contidos. Também se teve o cuidado de intercalar as referências a cartas perdidas.

Valorizam por fim esta edição as 14 páginas não numeradas dos dois Índices onomásticos de pessoas a lugares. O público brasileiro acolheu com alvoroço este conjunto das Cartas de Anchieta e ao passo que a obra se divulgar crescerá a sua apreciação. Pois estávamos reduzidos à edição da Academia Brasileira de Letras de 1933, que prestou bons serviços, mas muito inferior à que hoje sai à luz. É reflexão do próprio P. Viotti: «Do conjunto de suas Obras Completas será bem mais fácil colher os elementos todos para uma nova e mais completa biografia do Apóstolo do Brasil».

Com a Lírica Portuguesa, Tupi e Espanhola do B° José de Anchieta fica publicada toda a sua obra poética, que abarca os Poemas *De Gestis Mendi de Saa, De Eucharistia et Aliis, De Beata Virgine Dei Matre Maria* e o *teatro* (cf. AHSI 50 [1981] 257-261), abrangendo cerca de vinte mil versos. A Lírica se encontra quase toda no manuscrito do ARSI *Opp.NN. 24*, que já fora publicado em 1954, por ocasião do IV° Centenário de S. Paulo, por D.a. Maria de Lourdes de Paula Martins. Nestes dois to-

mos acrescentam-se apenas seis composições tiradas de outras fontes também já conhecidas, apresentadas em livros antigos ou em revistas de pesquisas actuais.

Os dois tomos, que vêm à luz agora, foram enriquecidos com duas longas Introduções Histórico-Literárias de 87 e 37 páginas, em cinco capítulos, que estudam os aspectos líricos da vida de Anchieta, testemunhos de autoria, características de sua lírica, influências recebidas e méritos atualmente reconhecidos. Anchieta foi uma alma sensível, amante da natureza, exímio observador, alegre de temperamento, amante de festas num Brasil primitivo, cheio de sacrifícios para colonos e índios. Em seu modo de poetar, segue a métrica do final da idade média que se abre para o estilo novo da Renascença, porém sem os desvios da mitologia pagã.

Muitas de suas poesias, espalhadas em cópias manuscritas, eram musicadas e indicam no título as toadas com que se deviam cantar e até dançar, toadas hoje desconhecidas. É sabido que ele aproveitava as canções que vinham de Portugal ou da Espanha, adaptando-lhes letras religiosas. Alcançaram tanta voga que se cantavam por toda a parte, pelas ruas de cidades, vilas e fazendas de colonos, aldeias e florestas de índios. Por isso, além de compositor, foi o introdutor da canção popular brasileira, que então, por seu intemédio, era quase toda religiosa, nas três línguas que se falavam ou entendiam, portuguesa, espanhola e tupi.

Quanto à análise do texto, ele foi inteiramente revisto e melhor interpretado em passagens difíceis, como se pode ver pelas notas que levam a sigla de correção da edição de 1954 (Corr. Ed. 1954). Há um maior enriquecimento de dados históricos e estéticos: cada peça recebe pequena introdução sobre sua origem, significado ou técnica. As poesias tupis lograram nova tradução versificada nos mesmos moldes do original, num esforço de imitação do estilo anchietano, longe certamente da perfeição. As espanholas, como mais fáceis de leitura, tiveram a tradução portuguesa em apêndice: representam um texto que se pretendeu o mais próximo possível do original, até com as mesmas rimas, quando era o caso.

Os literatos brasileiros já não têm hoje dificuldade em aceitar Anchieta como fundador da literatura brasileira colonial, porque aqui viveu seus quarenta e quatro anos de missionário sempre poetando, aqui morreu expandindo lirismo quase até o último momento. Santo singular, por isso chamado Novo Adão, Orfeu do Brasil.

Indaiatuba. A. Cardoso S. I.

Jozef De Brouwer. *De jezuïeten te Aalst: 1. Stichting en opheffing 1620-1773;* Bijlage: Afwisselend beheer 1773-1831; 2. *Herleving en Nieuwe Bloeitijd 1831-1981;* 3. *De Uitstraling van het College 1831-1981. [Les Jésuites à Alost: 1. Fondation et suppression 1620-1773; Appendice: Administration et Relève 1773-1831; 2. Nouvelle vie et épanouissement nouveau 1831-1981; 3. Rayonnement du collège 1831-1981].* – Aalst (Genootschap voor Aalsterse geschiedenis) 1 (1979) 4°, 328 p.; 2 (1980) 4°, 404 p.; 3 (1981) 4°, 284 p. Ill.

Voilà en trois gros volumes in quarto, richement illustrés, l'histoire du fonctionnement et du rayonnement d'un collège, dans une ville flamande belge, à Alost (Aalst). Les jésuites y ont travaillé pendant plus de trois siècles et demi. Le cercle historique et l'association des anciens élèves du lieu ont voulu marquer 1981 comme une année jubilaire. En effet, depuis cent cinquante ans (1831) les jésuites ont repris la direction de cet établissement d'enseignement secondaire. L'abbé J. De Brouwer,

alors curé de Saint Gilles-lez-Termonde, un historien renommé (à juste titre) par ses nombreuses monographies historiques concernant les institutions ecclésiastiques, a accepté d'écrire l'histoire de son collège dans les délais prévus. Ancien élève du collège alostois lui aussi, l'auteur mentionne non sans fierté, le nom de son grand-oncle dans la liste des quatre-vingt-quatre frères coadjuteurs qui, à la suite des retraites ou des missions prêchées par les jésuites, sont entrés dans la Compagnie de 1834 à 1910 (vol. 2, 354: «Les vocations pour la Compagnie»). L'ouvrage se divise en deux parties: avant et après la Suppression de la Compagnie. La première partie coïncide avec le premier volume; la seconde avec les volumes deux et trois.

Dans le premier tome la situation de la ville et du pays d'Alost figure comme décor pour les transactions et les pourparlers en vue de la fondation d'un collège dirigé par les pères. Un chapitre après l'autre, on nous décrit son organisation et son enseignement, la vie religieuse des jésuites et de leurs élèves. Leur rayonnement apostolique, aussi bien en ville qu'aux alentours, n'est pas oublié. Dans les récits des *Litterae Annuae* et des documents comme le *Diaire du Père Recteur* ou les Archives du collège, de la ville ou de la Compagnie à Bruxelles, l'auteur a pu rassembler maint détail concret en matière de prédication, de catéchèse, des congrégations mariales, du soin pour les pestiférés, de l'apostolat exercé auprès des soldats et des prisonniers. S'il est vrai que les sujets traités évoquent la même méthode que celle suivie par le P. A. Poncelet dans son *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les Anciens Pays-Bas* l'historien alostois parcourt l'itinéraire local. C'est le cas pour son exposé sur «La première communion» ou encore pour «Le catéchisme et la prédication missionnaire» des jésuites dans la ville et la région d'Alost (vol. 1, 152 e.s.). Quand on sait que l'enseignement donné par les pères était gratuit, un chapitre consacré aux finances et au patrimoine acquis n'est pas superflu. On y trouve le montant des subsides accordés par les magistrats pour l'entretien des religieux, les dons pour le catéchisme et la distribution des prix, les actes notariaux par lesquels certains membres de la Compagnie ont pu doter le collège. Ce premier volume est d'une grande valeur scientifique.

Le premier volume de la seconde partie, traite de la restauration de la Compagnie en Belgique. Alost fut le premier collège où les pères ont pu rentrer. De cette période date leur succession aux autorités civiles comme propriétaires. Ceci amenait des agrandissements et des nouvelles constructions. La description des différentes tâches des pères et frères, de leur train de vie, est suivie d'une analyse des programmes d'études, de la discipline, de la vie religieuse et des loisirs des élèves; ceux-ci pour la première fois sont divisé entre «internes» et «externes».

Subissant les vagues successives des mutations politico-culturelles, le collège dorénavant muni de l'épithète «Saint-Joseph», évolue d'un établissement aristocratique et francophone vers une école d'humanités de régime flamand, ouverte à tous. Depuis les années quarante jusqu'à nos jours, l'auteur constate une démocratisation et même une laïcisation croissante. Quant à la population scolaire elle se manifeste à peine viable dans les années 1831-1910, se montre prospère entre les deux guerres pour s'épanouir de 1945 en 1981. Enfin l'apostolat des jésuites est reflété dans une série impressionnante d'oeuvres apostoliques. Comme le premier volume, le second, de même que le troisième, est pourvu de listes avec les noms des lieux, des personnes et des illustrations dont plus de 140 photos en noir et blanc pour le second volume.

Le troisième volume, consacré entièrement aux anciens élèves, est intitulé: «Le Rayonnement». Les noms des «internes» et des «externes» sont présentés à partir de l'année scolaire 1831-1832, l'année qui suivit la Déclaration de l'Indépendance du pays. Aux noms des personnes sont ajoutés ceux de la localité d'origine des élèves. Les

notes en bas de la page donnent les informations biographiques dont les archives du collège disposent actuellement. Dès 1886 défilent les photos de la classe de rhétorique. Que de peine ils se sont donnés, professeurs et élèves, à prendre une pose naturelle. Debout ou assis ils entourent leur professeur parfois assisté d'un confrère. Ensemble ils regardent d'un air indulgent le photographe qui tout en se disant artiste nous a conservé leurs visages. Une bonne monographie d'histoire locale éditée soigneusement. C'est également un album que les jeunes aiment à feuilleter pour y retrouver leurs aînés. C'est enfin un document de reconnaissance car il démontre de façon concrète comment les anciens élèves d'Alost ont su apprécier leurs maîtres au service de l'Eglise «à la plus grande gloire de Dieu».

Leuven-Heverlee, Fil. en Theol. College. S. De Smet S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Giovanni Argenti jelentései magyar ügyekről 1603-1623 [Berichte des G.A. von ungarischen Ereignissen]. Gyűjtötte és sajtó alá rendezte VERESS Endre. – Szeged (A József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara) 1983, 8°, XLVIII-240 S. (= Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 7).

Der Name des Herausgebers – 1953 gestorben – ist wohlbekannt bei den Historikern, die sich mit der Geschichte Siebenbürgens um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert beschäftigen. In den ersten Nachkriegsjahren versuchte Veress den vorliegenden Band zu veröffentlichen. Der Umbruch lag schon in der zweiten Korrektur vor, doch konnte das Werk nicht mehr erscheinen. Ein Exemplar der Korrekturfahnen blieb im Familienbesitz und gelangte später an die Geisteswissenschaftliche Fakultät der Universität Szeged mit Erlaubnis der Veröffentlichung. Das Werk liegt nun im Offsetdruck der Korrekturbogen versehen mit einem Nachwort von Kálmán Benda zur geschichtlichen Umwelt (217-228) und einer Note der Fakultät über die Geschichte des Druckes (229-230) vor. G. Argenti (Argenta) war Vizeprovinzial der Jesuiten in Siebenbürgen. Zu seiner Zeit trafen dort zwei schwere Schläge den Orden. Im Jahre 1603, während des Aufstandes von Mózes Székely, haben Kalviner und Unitarier das große Jesuitenkolleg von Klausenburg zerstört. Der Bericht Argentis und die im Anhang herausgegebenen Gerichtsprotokolle darüber, wer was aus dem Kolleg entführt habe, zeigen plastisch die totale Zerstörung (162-196). 1606 kam der zweite Schlag, die Ausweisung der Jesuiten aus Siebenbürgen. Die *defensio Societatis Iesu* auf dem Landtag von Medgyes 1605 (41-70) und die *oratio de restituenda Societate Iesu in Transylvania* von 1607 (71-93) sind zwei Verteidigungsreden Argentis wohl in erweiterter Form. Das Epistolarium (94-161) umfaßt 50 Briefe von und an Argenti aus den Jahren 1603-1623. Im Gegensatz zur Charakteristik Argentis bei Benda muß man unbedingt in Betracht ziehen, daß Argenti zeitlebens höhere Verwaltungsposten innegehabt hat: er war Provinzial in Österreich, Visitator des Ordens in Polen, bei der Generalswahl von 1615, obwohl nicht anwesend, hat er mehr als 20 Stimmen erhalten, dann war er wieder Provinzial in Mailand, dann in Polen, schließlich ein zweites Mal in Österreich. Im Jahre 1625 kehrte er in seine Heimat zurück und bekleidete noch das Amt des Rektors im Kolleg von Modena. Als sein Todestag wird in der ungarischen Geschichtsschreibung und auch bei Sommervogel (I 536) der 26. November 1626 angegeben. Er müßte aber aufgrund sichererer Quellen auf den 26. November 1629 verbessert werden (Cf. FEJÉR, *Defuncti Primi Saeculi,* Romae 1982, I 10). Mit der Herausgabe dieser Dokumente hat die Universität Szeged der historischen Forschung wertvolle Quellen zugänglich gemacht.

L. Sz.

GÉRARD GEIST. *Les européens en Éthiopie aux XVI et XVII siècles.* Biobibliographie d'après les travaux de Camillo Beccari, complété par d'autres éditions anciennes ou actuelles. Réimpression. – Nice (Université de Nice) 1983, XII-190 S., mit Karte von 1662 (= Travaux du Laboratoire d'Histoire quantitative, économique et sociale. Matériaux 1).

Diese maschinengeschriebene kritische Studie ist als wertvolle Hilfe für die weitere Erforschung der Beziehungen zwischen Europa und Äthiopien vor allem während

der Jahre 1555 und 1638 zu betrachten, als Jesuiten, von Indien her kommend, dort wirkten. Der Leser wird in einer kurzen Einleitung über die wichtigsten Ereignisse dieser Zeit und die Grundlagen – die oft unsicher und widersprechend sind und deshalb Klärung fordern – eingeführt, wobei die Jesuitenautoren einen hervorragenden Platz einnehmen. Die Bibliographie ist verhältnismäßig kurz (S. v-xi), bei der allerdings wichtige Werke vermißt werden, wie z.B. Seb. Gonçalves, *Primeira parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus ... nos reynos e provincias da India Oriental.* 3 Bände, Coimbra 1957-1962 (die Unterlage für den *Oriente Conquistado* des Francisco de Sousa), wo viel über Äthiopien zu finden ist (siehe Index Bd. III, S. 439); ferner J. A. de Polanco, *Chronicon,* und *Epistolae* der *Monumenta Ignatiana,* beide in den MHSI, und nicht zu vergessen die *Bibliotheca Missionum* mit den Bänden XV und XVI für Afrika (zwar auf S. 44 zitiert, aber irreführend). Eine Karte Äthiopiens von P. Manuel de Almeida angefertigt, ein Verzeichnis der Abkürzungen (S.x), eine Liste der Missionäre, nach dem Eintreffen ins Land geordnet (175-176), eine weitere, die Jahr für Jahr angibt, wieviele Jesuiten im Lande anwesend waren (177), sowie ein alphabetisches Verzeichnis der Orte und Personen und die Genealogie der Kaiser umrahmen den Kern des Werkes, der in der alphabetischen Reihenfolge die Personen aufführt, die in der angegebenen Zeit in Äthiopien nachweisbar sind. Dabei wird das *Curriculum vitae* auf Grund der Quellen, die oft in ihren Aussagen abweichen, im allgemeinen und Jahr für Jahr, so weit möglich, geboten, wie auch die schriftstellerische und andere religiöse oder kulturelle Tätigkeit der Ordensmitglieder so wie die Autoren, die über sie geschrieben haben. Es ragen hervor: Apolinar de Almeida, Antonio de Angelis, Manuel Barradas, Jerónimo Lobo, Afonso Mendes, João Nunes Barreto, Andrés de Oviedo, Gaspar Páez Xaramillo, um nur einige zu nennen. Die Vorlagen sind wie gesagt oft unzuverlässig – der 10. Band Beccaris, der die Briefe und Relationen des 16. Jhs. enthält, müßte unbedingt neu bearbeitet werden, da es in ihm zu vieles gibt, was richtigzustellen ist. Um nur ein Beispiel zu nennen: Rui Vicente wird als Vinzenz Rodriguez bezeichnet (S. 269), was von Geist wiederholt wird (S. 46). Wenn es auf S. 75 bei Galdames (alias Gualdames) heißt, er sei aus Gehorsam im Dienste Gottes und der Christenheit Äthiopiens gestorben, wissen wir, daß er die Abreise von Äthiopien nach Indien dem Obern abgefordert hatte (siehe Beccari X 155). Die Stellen bestätigen nur, was Geist in seiner Einleitung betont hat, daß die Quellen noch nicht genügend kritisch erforscht sind, wozu er nun durch die vorliegende Biobibliographie eine nützliche und anregende Hilfe bietet.

J. W.

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.
Printed by Tipografia Pontificia Università Gregoriana – Roma

ISSN 0037–8887

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

AICARDO = José Manuel AICARDO S.I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S.I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912^{2})-1925.

BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941...

CORDARA = Iulius C. CORDARA S.I., *Historiae Societatis Iesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859 (usque ad a. 1633).

DUHR = Bernhard DUHR S.I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et IV duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg, 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico, olim ad templum SS. Nominis Iesu, nunc in ARSI.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S.I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad a. 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S.I., *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London-New York 1907-1917.

Institutum S.I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Josephus IUVENCIUS S.I., *Historiae Societatis Iesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S.I., *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana).*

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S.I., *Historiae Societatis Jesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S.I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad a. 1640).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S.I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia. Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S.I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 - Romae 1661.

SCADUTO = Mario SCADUTO S.I., *L'epoca di Giacomo Laínez. 1556-1565.* [I] *Il governo.* [II] *L'azione.* Roma 1964-1974 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III-IV).

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie: *Bibliographie,* par Augustin et Aloys DE BACKER ... Nouv. éd. par Carlos SOMMERVOGEL S.I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest-M. RIVIÈRE S.I., *Corrections et additions,* 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica (I-X, XII) Louvain 1960.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S.I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (I^{2}, II/1^{2} 1950; usque ad a. 1556).

URIARTE = José Eug. de URIARTE S.I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE y Mariano LECINA S.I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola).*

ANNO LIV. FASC. 108 IUL. – DEC. 1985

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

PERIODICUM SEMESTRE

ROMAE

Via dei Penitenzieri, 20

INDEX RERUM

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Subscriptionis pretium in annum 1986: pro Italia Lit. 35.000, extra Italiam U.S.$ 30.00
Inscriptio litterarum tam pro administratione quam pro redactione:
Arch. hist. S.I. – Via dei Penitenzieri, 20 – 00193 Roma, Italia – c/c 33329004
Subscriptio censetur continuata quoad contrarium non significatur.

Pretium singulorum voluminum praecedentium:

Vol. I-L (1932-1981)	Lit. 25.000 vel U.S. $ 20.00
« LI-LIV (1982-1985)	« 30.000 « « $ 30.00
Index Generalis:	
Vol. I-XX (1932-1951)	« 15.000 « « $ 10.00
« XXI-XXX (1952-1961)	« 20.000 « « $ 15.00

Pro integra collectione cum duplice Indice pretium deducetur 30%.

LA CONTROVERSIA CON I PROTESTANTI E I PROGRAMMI DEGLI STUDI TEOLOGICI NELLA COMPAGNIA DI GESÙ 1547 – 1599

Dott. ANITA MANCIA – Roma.

PARTE SECONDA*

DALLA RATIO STUDIORUM PROPOSTA A QUELLA UFFICIALE

I. LE OSSERVAZIONI ALLA RATIO STUDIORUM PROPOSTA.

«Est... id bonis omnibus quam gratissimum futurum, qui eosdem nostris in scholis auctores, eodemque modo explicari diu ac saepe desiderarunt. Et contra, improbis, et haereticis maxime, idem ipsum molestissimum, adeoque pernitiossissimum futurum est. Cum enim magis atque magis mutuis ipsi dissensionibus quam gravissime dissideant, nulla ad eorum expugnanda castra machina commodior, quam si concordibus studiis et laboribus eadem omnes eodemque modo doceamus»[1].

Il giudizio della provincia Renana sul valore e sulla funzione della Ratio Studiorum è emblematico. Porta infatti il segno del compito contro–riformatore dell'Ordine di s. Ignazio: la macchina bellica – e chi scrive pensa all'ariete dei Romani, che derivava la potente forza d'urto dall'impulso impresso collettivamente – più adeguata ad espugnare il campo fortificato dei nemici è l'insegnamento unitario, tanto nella sostanza quanto nel metodo. Tuttavia

* Parte prima, sopra, p. 3-43.

[1] *Stud. 3* 242r.

questo segno, espresso in modo lucido ed efficace nella metafora della macchina, non vale per tutte le province della Compagnia. Le loro Osservazioni – Animadversiones – alla Ratio ricevuta non seguono la medesima linea, ma si distinguono in due gruppi, geograficamente marcati dalle Alpi e a loro volta suddivisibili in sei gruppi più ristretti: il primo comprendente le province italiane (Milano, Venezia, Napoli, Sicilia), la Spagna (Aragona, Toledana, Betica e anche Sardegna) e il Portogallo; l'altro, la provincia di Parigi detta Francia (Aquitania e Lione si inseriscono con sfumature nel quadro della Francia); la Germania Superiore, la Renania e l'Austria; la Polonia. Il Collegio Romano nel vario ed articolato quadro delle province rappresenta il centro: ed è quello che studia per primo il testo della Ratio. Dei sei gruppi sopra indicati, si distinguono nel porsi di fronte ai luterani ed ai calvinisti, accomunati sotto la stessa etichetta di «haeretici», la Francia, la Germania Superiore e la Polonia. La sensibilità e l'attenzione alla Controversia da parte delle altre province – Italia e Spagna – si manifesta invece con diversità di toni e di accenti, pur in un comune orizzonte, nell'assunzione di un termine di riferimento inteso in modo marcatamente tradizionale: la teologia scolastica nel suo versante tomistico.

Circa l'indirizzo di fondo delle Osservazioni delle province non sempre organicamente contessuto con la Controversia, eppure prioritario se si vuole intendere l'orientamento di esse, e in genere i motivi ispiratori degli studi di teologia, emergono due linee: quella dei paesi favorevoli ad una interpretazione più larga e duttile del «delectus opinionum» in rapporto agli autori da seguire (Francia, Polonia, Germania Superiore, Renania, Milano) e quella delle province più chiuse (Spagna, Sardegna, Sicilia, e in parte Napoli).

Molto significativa a questo riguardo è la posizione della provincia di Milano[2], che opera uno sforzo considerevole di lettura critica in senso ermeneutico del «commentariolus» e del «delectus opinionum in theologica facultate». Distinguendo dottrina, che va intesa come corpo di dottrina, da opinione, i teologi di Milano[3] fanno leva sul concetto di «uniformitas quoad fieri potest» da sceverare attentamente da quello di «identitas», che comporterebbe la mancanza di «varietas». Quest'ultima non solo è ammissibile, ma desiderabile; va evitato invece quanto contraddirebbe alla pietà, alla dottrina più approvata e comune, alla solidità dottrinale e al decoro della Compagnia[4].

---

[2] Ibid. 105-154 («Acta congregationis quinque patrum in provincia Mediolanensi delectorum...»).

[3] Achille Gagliardi (1539-1607), al momento preposito della casa professa; Ludovico Mansone (1547-1610), rettore del collegio (Brera); Giacomo Croce (1547-1637), prefetto degli studi; Lorenzo Tasca (1542- non più gesuita 1588) e Cosimo Stella (1557-1588), professori di teologia scolastica. È nota la personalità del primo. Era stato uno della commissione per la Formula degli studi nel 1581 (Parte prima, n. 126). Per ulteriori dati biografici sui primi tre, più anziani, v. Scaduto, *Catalogo dei Gesuiti d'Italia 1540-1565* (Roma 1968). Il medesimo rimando, così limitato, si intenda per i gruppi seguenti. Per Mansone e Croce anche Scaduto I 256.

[4] «Ut paucis dicamus, genus seu corpus doctrinae nostrae vult esse tale, ut nihil in eo quod vel minimum pietati adversetur, nihil contra receptam ac magis approbatam doctrinam ac magis communem approbatorum auctorum, nil denique leve ac indecorum; sed totum sit pium, commune, solidum ac maturum»: 107v.

1. *Il Collegio Romano.*

La commissione del Collegio Romano[5] dichiara di limitare la propria «Censura» alle *prescrizioni* stabilite dai sei deputati. E poiché nell'introduzione alla sezione sulla Scrittura niente si prescrive, niente su di essa c'è da osservare, eccetto che il p. Parra la vorrebbe semplicemente eliminata. Sulla norma del par. 3 concernente i rapporti fra S. Scrittura e controversie tutti convengono, tranne il p. B. Perera, che ritiene non doversi esse in nessuna maniera escludere dalla spiegazione soprattutto in quelle province ove manca un loro proprio professore. Quanto al nesso scolastica–controversie (sezione Teologia, c. II § 7) si desidera una redazione semplificata, dicendo soltanto che dove vi è una scuola di controversie gli scolastici devono trattarle brevemente: altrove invece esse devono essere studiate più diffusamente e in modo più preciso, secondo la necessità delle circostanze locali; al p. Parra poi il paragrafo pare addirittura superfluo[6].

Per il punto qui considerato, la sezione Controversie si presta, ovviamente, al maggior numero di osservazioni critiche[7].

L'attacco costituisce un'autentica sorpresa; pure, esprime un parere concorde: dappertutto dove ci siano due lezioni di scolastica, non se ne introduca una distinta di controversie, e ove essa sia già introdotta, «potius tollenda videretur». Il gruppo del Collegio Romano si schiera dunque unanime contro la scelta finalmente fatta, dopo tanti pareri e discussioni, dai sei deputati. Come mai? Non ci viene spiegato: le ragioni «dabuntur seorsim R.P.N. Generali». Da notare due punti: che si è ormai alla fine della lunga esperienza del Bellarmino, il quale siede tra i censori; e che egli non avrà successori se non passata la metà del Seicento. Frattanto unanime è pure il rigetto del tempo stabilito per la durata del corso, in entrambi i versanti: troppo poco un

---

[5] Cioè i pp. Pedro Parra (1531-1593), prefetto degli studi e prof. di scolastica; Bento Perera (1536-1610), prof. di Scrittura e scol.; F. Suárez (1548-1617) e Agostino Giustiniani (1551-1590), proff. di scol.; R. Bellarmino (1542-1621), di controversie; Benedetto Sardi (1544-agosto 1586 come provinciale di Napoli), rettore. La «Censura patrum Collegii Romani circa ea quae... praescripta sunt», in *Stud. 3* 35-53. Cf. LE BACHELET, *Bellarmin avant son cardinalat* (Paris 1911) 511-513. Come censura ufficiale, essa fu fatta subito, sul manoscritto, e i censurati stesero le loro risposte. Solo in dicembre però Acquaviva poté applicarsi a questo lavoro, e decise di passare senz'altro alla stampa del manoscritto com'era, rimandando le osservazioni romane all'insieme delle osservazioni delle province. Cf. PACHTLER II 30 (finale degli «Acta Congregationis...»). Si noti l'assenza del «De delectu opinionum». Infatti i sei padri avevano esercitata già la loro censura («Judicium Theologorum Collegii Romani Societatis Iesu de censura ac delectu opinionum Patrum... deputatorum»: FG *656A* 23-58; con correzioni e sottolineature, in *Stud. 3* 55-90; inizio in LE BACHELET, 509-511) sulla parte speculativa appena essa fu terminata, quando i deputati passarono a comporre la parte pratica. Il risultato fu tale che i deputati, una volta terminata la Praxis, si rifecero alla prima parte, modificandola profondamente. Tutto ciò appare chiaro dal confronto tra censura e Formula contenuta nel volume del 1586. I teologi del Collegio Romano avevano respinto unanimemente, per cinque motivi, la Formula proposta, che aveva portato a un elenco di ben 597 tesi definite (dall'intera Somma più altre). Il motivo principale era che molte di tali tesi contraddicevano apertamente s. Tommaso: Bellarmino postilla, nel testo di FG, che ne hanno contato 77. Alla censura generale fa seguito quella su 130 proposizioni tratte dalla Prima Parte della Somma (nel volume ne sono restate 21).

[6] 37r.

[7] 39v-40v. L'applicarsi solo a controversie e casi era già stato oggetto nel 1580 di un giudizio assai negativo da parte di Bellarmino, Tucci e Páez: MP IV 853 (TACCHI VENTURI I/2, 102; LE BACHELET, 123).

biennio di controversie per gli scolastici, esagerato un quadriennio per i positivi. Si direbbe che la lodevole preoccupazione pastorale che animava questo allargamento sia sfuggita ai censori, fissatisi soltanto sul dato – pacifico – che i casisti «non sunt descensuri unquam in certamen cum haereticis, cum id sit theologorum proprium».

Rilevato che i §§ 2 e 3 – sulle concioni e il canto – vanno fuori di tema, non essendo propriamente norme per gli studi (ma il 2° piace come sta ai pp. Parra e Bellarmino, e del 3° al p. Parra «summopere placent omnia»), ed espressa, per l'orario della lezione, la propria preferenza per l'uso finora seguito (la prima ora della mattina, anziché, come proposta, l'ultima del pomeriggio), si arriva al paragrafo centrale, quinto, sulla durata e il metodo del corso. Ma la commissione se ne sbriga in poche frasi. Quanto alla durata, non pare sufficiente un quadriennio, ma sembra richiedersi più o meno un ottennio, se si vuole trattare le controversie con frutto. In quanto poi al metodo, le norme impartite paiono troppo minute: «aliqua ex parte» sembrano da lasciare alla prudenza dei professori. Invece al p. Parra piace proprio che tutto venga ben determinato.

In coerenza con quanto enunciato in apertura, nel § 7 relativo alle regioni oltremontane si dichiara secco: «idem censemus faciendum in Germania quod initio huius capitis censuimus ubique faciendum»; cioè non introdurre la lezione di controversie dove non c'è, e dove c'è toglierla «data occasione». E si è concordi anche nel voler eliminata la norma polemica di aggiornamento circa le sottigliezze scolastiche, per limitarsi invece alla parte positiva sul modo di unire scolastica e controversie, dicendo cioè soltanto: «in transalpinis regionibus exacte legantur controversiae a scholasticis, ubi occurrunt, secundum ordinem D. Thomae».

2. *Le province cismontane.*

a) Spagna e Portogallo.

La Spagna – suddivisa in Aragona, Toledana, Betica e includente la Sardegna – ha una posizione nettamente conservatrice, isolata rispetto alle altre province della Compagnia, specialmente in merito al rapporto con san Tommaso e con la scolastica[8].

L'*Aragona* in particolare, afferma che si deve costruire una salda base di teologia scolastica con almeno un biennio di insegnamento per poter attendere in pieno alle controversie (come pure alla Scrittura) senza esporsi a gravi rischi[9].

---

[8] La provincia di Castiglia manca.

[9] «Audire quem Controversias et Scripturas, totumque in his studium incumbere, sine theologiae scholasticae firmamentis, res est exposita magnis erroribus. Qua de causa permultum interesset hosce positivos, de quibus hic sermo est, minimum duobus annis audire theologiam scholasticam». *Stud. 2* 237v. Della commissione (per gli studi superiori) fanno parte, oltre il provinciale Hierónimo Roca (1532-1601), i seguenti professori di

L'orientamento della Spagna rispetto a s. Tommaso è fortemente marcato dalla provincia *Toledana*, la quale propugna l'assoluta fedeltà all'Aquinate (con l'unica eccezione dell'Immacolata), e non solo nelle conclusioni, ma altresì nelle ragioni e nei loro fondamenti, tanto in teologia scolastica quanto in filosofia[10]. A meno che in qualche provincia non sia più comune una sentenza differente dalla tomistica, essendo questo il criterio delle Costituzioni (non basta invece, come vorrebbe la reg. 5 del *De delectu*, per insegnare sentenze contrarie a s. Tommaso, che esse siano senza pericolo e anzi molto probabili). Se in qualche parte si vedesse la convenienza di difendere posizioni contrarie, queste non si pongano nella Ratio, che dev'essere universale, ma il p. Generale lo conceda con rescritti particolari.

Questo indirizzo generale si riflette anche nei pareri particolari dei teologi. Tale, l'elaborata apologia di Escudero[11], il quale infine, all'obiezione che sarà difficile indurre Francia e Germania a simile stretta aderenza all'Angelico, risponde «que será cosa muy conveniente que allí se introduzga como por acá». La dottrina di s. Tommaso infatti è tanto contraria a quella degli eretici, che se in passato le università si fossero attenute ad essa invece che «divertirse a opinioncillas de nominales y otros autores libres», non avrebbero accolto così facilmente le eresie contro il SS. Sacramento, la giustificazione, i sacramenti e cose simili[12]. Che è un affermare vigorosamente la validità controversistica della «Summa» rispetto alle eresie del tempo.

Da rilevare il parere dei pp. Alonso de Sandoval, F. Suárez, Cyprián Xuarez, Juan de Florencia[13] circa la sezione Scrittura, che converge con le

---

teologia: Francisco Arias (1533-1605; cf. SOMMERVOGEL I 540-49), Gaspar Valpedrosa (1539c – esce 1589), José San Julián (1544-1605), Juan Sotelo (1583-1615), Antonio Ramiro (1540-1609), e, a volontà, Alonso Román (1520-1598). Le osservazioni vanno dal f. 207v al 253r. Si nota anche il tempo consacrato all'esame: «Rem aggressi sunt omnes Kal. iulii. Perfecerunt, Deo dante, sub finem novembris». – Ogni commissione provinciale ha sottoposto a esame la Ratio in ciascuna sezione; gli stessi argomenti dunque ritornano, mutato magari l'ordine, in ognuno dei copiosi scritti trasmessi a Roma. Invece di fare una rassegna metodica, ci si soffermerà di volta in volta su un punto o l'altro che offra qualcosa di speciale entro l'ambito qui contemplato: la Controversia in connessione con la Scrittura e la teologia scolastica, trascurando per lo più aspetti di metodo che pur piacerebbe menzionare. Basti qui rilevare in genere l'interesse che offrono per la storia della cultura questi scritti, che provengono da qualificati centri di studi teologici di mezza Europa.

[10] «Quae de Ratione studiorum visa sunt Patribus Toletanae Provinciae». Madrid, Acad. de la Hist., Mss. de *Jesuitas 11-11-4* 75 (lo scritto non arrivò a Roma; cf. Parte prima, nota 132) 1v: «Quare nobis omnibus maxime optandum videbatur, ut in universali Societate S. Thomae doctrina ut magistra et viae ductrix haberetur, eamque omnes sequeremur in omnibus, non solum in conclusionibus, sed etiam in rationibus et earum fundamentis, sive ad scholasticam theologiam, sive ad philosophiam ea pertineant». Firmano lo scritto Diego de Avellaneda (1530-1598; Madrid [luoghi e uffici sono del gennaio 1587]), Alonso de Montoya (1536-1590) rettore di Plasencia, Alonso de Sandoval (1536-10.11.1586) rettore di Alcalà, Alonso Deça (1530-1589), Juan de Legaz (+ 1591) e Juan de Mariana (1535-1624) tutti e tre nella casa professa di Toledo, Hierónimo de Burgos (1537-1608) prefetto delle scuole nel collegio di Toledo. Era già stata la pressante richiesta di Deça a provocare l'intervento del p. Acquaviva nel 1582; cf. n. 143 della Prima parte. Anche lui fu uno dei dodici della commissione per gli studi del 1581.

[11] Alonso de Escudero (1549-1620) nel 1587 era prefetto di spirito a Madrid.

[12] Mss. de *Jesuitas* cit., fasc. proprio, 2v.

[13] Mss. de *Jesuitas*, fascicolo proprio. I quattro furono incaricati del giudizio della sezione: De delectu opinionum. Suárez aveva ripreso l'insegnamento ad Alcalà dal 1585 (cf. Parte prima, nota 158). Per gli altri due nomi nuovi: C. Suárez (Xuarez; 1522-1587), prof. di Scrittura e prefetto degli studi; Florencia (1554-1592), ad Alcalà.

critiche dei redattori della Ratio[14]. E poiché «in re tam deplorata» le esortazioni non sogliono servir molto, bisogna por mano ai rimedi, che nella Ratio invece difettano. Se ne suggeriscono due a titolo di esempio[15].

Infine la provincia Toledana, grazie alle censure del p. Mariana, tocca anche la materia delle controversie; non tanto circa il capitolo ad esse dedicato (solo due appunti di terminologia[16]) quanto – come fanno del resto quasi tutte le censure – circa le tesi che, alla fine del volume, vengono elencate «da sostenere». Sono critiche relative alle precisazioni che vi si fanno sui membri della vera Chiesa visibile e sui pronunciamenti papali. «Nil opus est istis definitionibus», sentenzia nel suo tipico stile reciso, riguardo al catecumeno (proposiz. 4); «tantundem de sexta propositione decerno» (chi manca della fede o del carattere battesimale); confermando il tutto con un nervoso: «Quorsum similes definitiones, aut quod incommodum ex contrario?». In merito alle sentenze pontificie scorge un'incongruenza tra la proposizione 12 (il papa «rem de fide statuit esse» quando a una questione sottopostagli risponde «absolute et sine haesitatione») e l'8 (prima di definire qualcosa «de fide et moribus» il papa è tenuto per diritto divino «humanam inquisitionem ac discussionem adhibere»)[17].

Nella provincia *Betica* vennero formate due commissioni, a Siviglia e a Cordova[18]. La seconda si è fermata anche sulle proposizioni «definite» in materia di controversia, per osservare che non sono da includere in esse proposizioni già di fede, per non correr il rischio di pareggiarle a opinioni; perciò «fere omnes omitti possent» quelle sulla Chiesa e «plures possent resecari» di quelle sulle tradizioni e i dottori[19]. Un plauso entusiasta viene da Cordova all'idea della «copiosa theologiae Summa» da scriversi a nome della Compagnia[20].

---

[14] Quantunque la conoscenza della Scrittura, oltre che dolcissima, «summe necessaria sit nostris litteratis [è lo spagnolo «letrados»]... sive populum de superiori loco doceant, sive cum haereticis disputent...», la «depravata consuetudo» fa che i nostri, lasciata la Scrittura, «in una scholastica theologia discenda omnes nervos intendant». Con la conseguenza che, dimenticata questa facilmente, una volta che «disputandi ardor deferbuit», non resta niente di tanti studi fatti (73v).

[15] Il documento ufficiale della commissione recepisce soltanto queste proposte, non i considerandi previ. Ms. cit., 9v-10v. La provincia di Aragona invece desiderava che si temperassero le espressioni relative al basso livello della conoscenza della Scrittura: «Si verba ipsa huius loci retinenda sunt, mollienda esset tanta exaggeratio...». *Stud. 2* 228v.

[16] *Gall. 62* 20r.

[17] Ibid. 21v.

[18] Rispettivamente *Stud. 2* 284r-292v; 270-282v. Sono ambedue anonime, ma è chiaro che gli autori sono i professori dei due collegi, i cui nomi sono reperibili nel catalogo triennale del 1586 (*Baet. 8*). Sono registrati nel SOMMERVOGEL, di Siviglia, i pp. Luis de Alcazar (1554-1613), prof. di Scrittura, Melchior de Castro (1556-1609), di teologia, e Juan de Pineda (1558-1637), di filosofia; del collegio di Cordova, i pp. Jerónimo de Prado (1547-1595), prof. di Scrittura e prefetto degli studi; Juan de Montemayor (1549-1641), prof. di teologia. Prefetto degli studi a Siviglia era il p. Luis de Escobar (1553-1594). Anche gli altri docenti di studi superiori nei due collegi erano della medesima età.

[19] *Stud. 2* 279v.

[20] Ibid. 280r. Siviglia chiede invece che esca «iam tandem... plena et integre confecta» la *Summa* delle questioni morali: 289v.

I commentari a san Tommaso sarebbero molto utili – osserva da parte sua Siviglia – qualora si volessero sollevare da una pesante fatica i professori e portare a termine in quattro anni il corso di teologia. Ad essi i professori potrebbero rinviare, specialmente in relazione alla Scrittura, ai Padri, alle più famose sentenze dei dottori[21].

Sul punto della formazione biblica Cordova si esprime brevemente con un secco: «satis e re Societatis videmur facturi, si dederimus operam, ut theologi postremos duos curriculi sui annos animum ad ea studia adiiciant»[22].

Le osservazioni del *Portogallo*[23] quanto al modo di reprimere la «licentia opinandi» e di seguire s. Tommaso sono orientate in senso diverso da quelle della Spagna, vanno cioè nel senso di una minore strettezza. Ed anzitutto si trova ambigua la regola 4 del «De opinionum delectu» («In quaestionibus ab aliis ante tractatis nemo novas sequatur opiniones...»): che significa «opinione nuova»? Sono nuove le proposizioni per la prima volta insegnate in una provincia o quelle che, nel medesimo istituto d'insegnamento, discordano dalle precedentemente insegnate da altri? Comunque s'intenda, non par giusto mettere tanto alle strette i professori da obbligarli a seguire l'opinione di chi li ha preceduti: così facendo «authoritas sequendi quod libuerit, imo et praescribendi aliis quid sequi debeant» sarebbe quella del primo occupante, magari di minor ingegno e dottrina. E poi: quando codesti «alii» discordano fra loro (in Portogallo talora si è insegnato in maniera diversa a Coimbra e a Evora), da chi non bisogna discostarsi? Si dia dunque al rettore del collegio – se ne danno già tante! – anche la facoltà di concedere, sentiti i dovuti pareri, di avanzare una nuova opinione. Già si ammette la possibilità, nella seconda parte della regola, di introdurre opinione nuova col permesso del provinciale: ma è meglio conferire tale potere anche al rettore per i casi urgenti che si possono presentare. Infatti, osserva da parte sua il p. Peres[24], ai lettori si affacciano tutto l'anno e spesso «dubitationes» nuove («hoc est ab aliis intactae»), specialmente in morale, mentre il provinciale sta in un collegio di rado e per poco tempo.

Anche la seguente regola 5, che impone di seguir s. Tommaso «paucis exceptis», contiene dell'ambiguità. S'intende tutto quello che s. Tommaso ha insegnato «uspiam»? P. Molina sostiene di no, ma che s'intende solo di quello che è nella Summa, sia Parti sia Supplemento; il resto infatti il Santo «sub ul-

---

[21] Ibid. 288r.

[22] Ibid. 280r. – Della Sardegna, che appartenne fino al 1700 all'Assistenza di Spagna, ed a quest'epoca dipendeva dall'Aragona (sarà provincia a sé nel 1597), basta quanto si è indicato nella presentazione complessiva, il suo allinearsi cioè sulle posizioni spagnole non aperte. Il suo scritto, in *Stud. 2* 254-269: «Sardiniae iuditium circa Rationem studiorum».

[23] Ibid. 294r-307r: «Observationes provinciae Lusitaniae in Librum de ratione studiorum». I componenti la commissione portoghese sono: Pedro da Fonseca (1528-1599), il noto filosofo e teologo (tra il 1573 e l'81 era stato assistente del Portogallo); Jorge Serrão (1528c-1590), già prov. del Portogallo; Pedro Pablo Ferrer (1530-1618), spagnolo, prof. di Scrittura; Luis de Molina (1535-1600); Alvaro Lobo (1550-1608), prof. di retorica e filosofia; Manuel Goes (1547c-1597), di filosofia. Le osservazioni di Hernandez Peres (1530-1596), perché giunte in ritardo, stanno a parte: *Stud. 3* 297-303.

[24] *Stud. 3* 297.

timae manus censuram non adduxerat», e molto di esso enunciò non tanto «ex suo sensu» quanto «ex vulgata sui saeculi opinione». Gli altri membri della commissione invece sono di parere opposto (sempre però intendendo l'obbligo di aderire all'Angelico con la «moderazione» espressa nella regola 9; obbligo cioè limitato alle «conclusioni»): la ragione da essi apportata è che è molto più sicuro e solido seguire «tantum Doctorem» anche in quello che non sta nella Somma, anziché «omnino libere vagari» quando tocca trattare quegli argomenti. Tutti però i commissari sono d'accordo sul punto che, come già indicava il p. Generale nell'Ordinazione del 1582[25], «non ita nostros D. Thomae addici oportere ut, urgente causa, ab eo interdum discedere non possint», col consenso dei superiori. Quello del rettore, ribadiscono qui i commissari. Ciò soprattutto, rilevano, essendo «perspicuum» che ci sono molte altre opinioni tomistiche, oltre quelle per cui vien data espressa facoltà, nelle quali non è meno sicuro e solido sentir altrimenti. Sicché ne viene l'auspicio: «plures liberae opiniones colligendae forent», sostenuto pure da un buon motivo psicologico: «quodammodo recreati» da tale allargamento di libertà, i docenti s'impegneranno «minus gravate» per le «opinioni definite». Fa però osservare p. Serrão che nel caso di opinioni ugualmente probabili non deve restar libero allontanarsi da s. Tommaso, se le Costituzioni lo hanno indicato come autore da seguire, essendo «vetus academiarum consuetudo ut quem quisque authorem explicandum sumit, eum, quod minimum, ceteris paribus defendat». Se no, che dottore proprio è? Infine tutti, tranne i pp. Molina e Goes, giudicano opportuno proporre che un particolare «commentariolo» indichi i fondamenti delle proposizioni da fuggire o da seguire, specialmente le «magis reconditae et implicatae»[26].

Alla psicologia si appoggia anche il primo suggerimento che si dà a proposito della scuola di Scrittura. Ed è che, per ottenere che «i nostri in avvenire si applichino con maggiore alacrità agli studi biblici», tra le conclusioni teologiche proposte per la solita disputa (settimanale) se ne inserisca anche una di Scrittura, se non proprio ogni settimana, almeno ogni quindici giorni. Il motivo è chiaro: «in omni disciplinarum genere nihil fere» stimola tanto gli studenti quanto il sapere «se in palaestram descensuros ac sui specimen daturos». Altro suggerimento è che il p. Generale affidi a qualcuno di preparare un testo di Istituzioni bibliche («institutiones aliquas quibus ars intelligendi interpretandique sacras literas, cum reliquis huius argumenti observationibus, tradatur»)[27].

Fra le osservazioni sui due cataloghi delle proposizioni tomistiche lasciate libere o precisate (definite) va rilevata qui quella relativa alla 7 precisata dalla II-IIae: «Haeretici non sunt denunciandi, omissa correptione fraterna, si ex ea certo speratur emendatio» (cf. q. 33 a. 8). Già la proposizione in sé

---

[25] Cf. la n. 126 della Prima parte.
[26] *Stud. 2* 294-295r.
[27] Ibid. 299v.

Molina non la ritiene vera per più motivi; comunque però sia della verità in sé, tutti son d'opinione essa «neutiquam debere nostris scripto tradi» per una ragione di prudenza: presto di certo si saprebbe dagli esterni che sta scritto, e il tribunale dell'Inquisizione ne resterebbe offeso «vehementer»[28].

Le proposizioni definite più interessanti alla luce di una eventuale applicazione contro-riformatrice riguardano la Chiesa, il concilio ed il Romano pontefice. Circa il primo tema, l'attenzione dei teologi della Lusitania non si concentra sulla definizione della vera Chiesa visibile, come sarà per la Polonia, ma sul modo di appartenenza ad essa del catecumeno. Questi dev'esser detto membro della Chiesa «simpliciter» per i più (mentre la proposizione romana 49 suona l'opposto: «Catechumenus, licet fidelis, non est simpliciter membrum Ecclesiae, sed secundum quid, et inchoate»): solo che lo è «non complete», intendendo con questo avverbio Serrão e Ferrer «omni ex parte», mancando al catecumeno il carattere (a quel modo che è uomo simpliciter anche chi manca di un piede), Molina invece intendendo «inchoate et imperfecte». Peres aggiunge che anche il non nato – se si vuol stare alla celebre similitudine agostiniana che compara ad esso il catecumeno – «vere et in rigore scholastico est homo». A Fonseca però piace «simpliciter et sine distinctione sententia libri romani»[29].

A Roma si era stabilito (prop. 2 de Concilio et Romano pontifice) esser probabile che il papa può diventar eretico in quanto dottore privato, per esser questa opinione più comune fra gli Scolastici, benché – si aggiungeva – si possa credere «satis pie» il contrario, e sia più probabile, anzi si debba «strenue» sostenere dai gesuiti, che di fatto nessun papa lo fu. P. Ferrer pensa che si debba andare più in là: i tre motivi che adduce fanno sì che l'opinione contraria sia più probabile, e non soltanto pia.

I pp. Fonseca e Molina ritengono invece esagerato, in senso opposto, ciò che afferma la prop. 12 intorno al campo dell'infallibilità pontificia, che cioè il papa risponde «ex cathedra», ossia fa di fede la cosa, quando, consultato, risponde «absolute, directe et sine haesitatione». Troppo, osserva Fonseca: si richiede pure che in qualche maniera egli significhi che la cosa va ritenuta «indubitanter»; tant'è vero, rincalza Molina, che non sono di fede tutti i decreti pontifici contenuti nel Corpus Iuris, proprio perché i papi non intendono che siano avuti in conto di «certa in fide omnia ad quae absolute respondent»[30].

---

[28] Cf. infatti ASTRAIN IV 401.

[29] *Stud. 2* 298v-299; Peres 298v.

[30] *Stud. 2* 299r. A proposito dell'ultimo punto l'Aragona, prendendo la stessa posizione, ha osservato: Se le parole «directe, absolute et sine haesitatione» bastassero a indicare una definizione, «innumeris difficultatibus circumveniremur». Si possono infatti vedere lettere in cui i papi rispondono in circostanze uguali, eppure le risposte sono contraddittorie, ed alcune anche non abbastanza probabili. (Tutto ciò è vero – si soggiunge –, ma si vorrebbero ammonire i Nostri a parlarne cautamente...).

b) Province italiane.

Le province italiane si dispongono secondo un ordine che vede, da un lato, Milano[31] all'avanguardia, dall'altro, la retroguardia – la Sicilia[32], Napoli parzialmente[33] – attardata su posizioni simili a quelle della Spagna, e la provincia Veneta[34] moderata anch'essa e attenta a tutto ciò che riguarda la scolastica e il modo di leggere s. Tommaso.

Si è già rilevato come la provincia di *Milano*, nel suo sforzo di lettura ermeneutica dei criteri e principi ispiratori della Ratio, osserva che l'«uniformitas» non esclude affatto la «varietas», che è ben compatibile con la necessaria «soliditas». È interessante la distinzione che i teologi di Milano introducono, come frutto di un'attenta rilettura delle Costituzioni per cogliere gli esatti contorni del modo proprio gesuitico di «consensio in rebus litterariis» disegnato da s. Ignazio[35]. Questi sembra distinguere tra dottrina (che è «modus docendi principia») e opinioni: nella prima vuole assolutamente «uniformitas» – e perciò appunto ha fatto la scelta di una, quella tomistica –, ma nelle opinioni (che «versantur circa singulas materias») gli basta la «conformitas». L'uniformità poi non è intaccata dalla varietà, anzi la comporta se non vuol diventare «identitas»; anche per questo motivo intrinseco dunque sono ammissibili diverse opinioni; cosa presente al Legislatore, il quale non ha pre-

---

[31] V. note 2 e 3.

[32] *Stud. 2* 27-37: «Quae visa sunt patribus deputatis in provincia Siciliensi in recognitione libelli de studiis».

[33] *Stud. 3* 93-104: «Quae observata sunt a patribus Neapolitanae provintiae circa Librum de ratione studiorum». I membri della commissione della provincia di Napoli sono, col provinciale Sardi (vedi n. 5): Pier Antonio Spinelli (1555-1615: cf. SOMMERVOGEL VII 1443-45), Bartolomeo Mucante (1545-1617), Benedetto Giustiniani (1550-1622; cf. G. VILLOSLADA *Storia del Collegio Romano* [Roma 1954] 79-80), Bernardo Colnago (1545-1611; cf. SCADUTO I 269s), Benedetto Maggiori (1550-1587), Gianfrancesco Carettoni (1559-1629), Giacomo Abate (1536-1611).

[34] *Stud. 3* 156-177: «Observationes provinciae Venetae in librum studiorum». Alla critica complessiva tien dietro una «copiosa disputatio» (ff.178-193): Utrum D. Thomae doctrinae Nostros addicere expediat: questione risolta in senso negativo. Sicché propongono una formulazione più blanda della reg. 5: «In theologia Nostri securiorem et magis approbatam doctrinam sequantur; cuiusmodi est plerumque illa D. Thomae, in quam ut plurimum, quoad sententias et conclusiones, convenient, praesertim in rebus theologicis, praeter nonnulla...» [la Ratio semplicemente: «In theologia doctrinam S. Thomae Nostri sequantur, exceptis paucis...»]. – Mancano i nomi dei membri della commissione, come pure il Catalogo del 1586, ma vi sarà stato certo attivo il p. Antonio M. Menu (1552c-1612), stato già professore di filosofia a Roma dal 1576 al 1582, e passato per la teologia a Padova (nel 1590 la insegnava da 6 anni). Le sue lezioni di Roma, per gli orientamenti circa la fisica del movimento, l'hanno messo in connessione col giovane Galilei; cf. da ultimo W. A. WALLACE, in *The Galileo Affair* (Città del Vaticano 1985) 17.

[35] «Ut huius consensionis in rebus litterariis modum nostrum proprium, quem P. Ignatius... praescribit, clarius et penitius penetrarent patres, ponderarunt modos loquendi Constitutionum et sensum reconditum earum». *Stud. 3* 106r. Si comprende meglio la sagace esplorazione delle Costituzioni se si riflette che il più autorevole membro della commissione milanese era il p. Achille Gagliardi, il cui zelo per il «genuino spirito» della Compagnia e la stima altissima che ne aveva sono ben noti. E chi conosce gli scritti di lui ritroverà la sua mentalità e il suo stile caratteristici lungo tutta questa non breve e sottile analisi. Basterà riportare la conclusione: «Denique, si omnia quae diximus perpendantur, clarissime genus hoc doctrinae, quod nostro Instituto est conforme, esse omnium quae excogitari possunt optimum ac excellentissimum; quod sapienti considerandum dimittimus, ne longior sit tractatio haec nostra quam par est. Similiter affirmamus, deduci totum ex scopo ac fine, quem sibi Societas praescribit in doctrina; hic autem est nostrorum et proximorum fructus ad maiorem Dei gloriam».

scritto di seguire «unum auctorem, sicut multi faciunt». Sicché i padri di Milano, si asserisce, «aperte existimarunt a Constitutionibus excludi omnimodam penitus unitatem», bensì volersi «ut cum libertate aliqua sit tamen uniformitas». L'uniformità è assicurata dalle tre proprietà fissate dal p. Ignazio per la dottrina della Compagnia: che essa sia sana e più sicura (onde viene escluso tutto ciò che è poco favorevole alla pietà), più approvata (sicché si precludono novità e invenzioni contro la dottrina più comune), più solida (non dunque «levia et inutilia» nell'inventare, confutare, spiegare, procedendo cioè «sine firmis rationibus ac fundamentis»). Ma come ottenere nella varietà quella massima «consensio» possibile che è pure inculcata dal Fondatore, così sollecito della pace e unione degli animi? E si risponde con frasi ben degne di nota: «Haec, admissa libertate, non videtur alia esse posse quam ut pro viribus conemur idem sentire imprimis; quod si iudicium dissentiat, ne damnemus ac deiciamus, quasi contemnentes, sensum ac opinionem aliorum, sed in hoc utamur submissione ac modestia quam maxima»; se si farà così, con questa libertà e dissensione in cose di non grande importanza, «simul stabit pax et unio magna animorum»[36].

La provincia di Milano interviene brevemente nel merito della lezione di controversie per affermare che, ove non si fa una lezione specifica di questa materia, essa deve essere trattata nella scolastica «plenius vel minus plene» secondo le circostanze di luogo e tempo. In ogni caso «scholasticae quaestiones exacte tractentur, non obiter; hoc enim mirifice theologiam debilitat et nervos disputationum elidit; unde cum haereticis non ita tuto et graviter pugnatur ab eo qui scholasticis subtilitatibus non assuevit»[37]. Questa posizione è assolutamente tradizionale, poiché non solo lega le controversie alla scolastica, ma connette il successo nella battaglia antiereticale all'esser adusato alle sottigliezze scolastiche. Si ha infatti a che fare con chi tenta sorreggersi a forza di cavilli. Di qui proviene la solidità della scienza teologica che risiede nella compattezza del corpo dottrinale, ma anche nell'energia e nella forza dei nervi interni propagantesi e distribuentesi a tutto l'organismo mediante, per chiamarli così, i fasci nervosi più sensibili sottili ed acuti. Questo corpus così composito e articolato è opposto agli eretici che, in quanto non lo conoscono e lo rifiutano, non hanno i mezzi adatti per cimentarsi nel confronto con i cattolici.

Dall'esame delle osservazioni della *Sicilia*, emerge subito un dato: la mancanza di accordo in merito alla stessa Formula scelta a Roma per regolare il «delectus opinionum»[38]. A Roma, delle tre possibili formule per tale re-

---

[36] *Stud. 3* 106v-107v.

[37] Ib. 150v.

[38] Commissari deputati, per la parte teologica, furono i pp. Carlo Faraone (1535-1591; v. SCADUTO II 294), Francesco Marino (1543-1589 a Napoli; vi si era recato come prefetto degli studi), Tommaso Leoni (1545-1621), Vincenzo Reggio (1545-1614), Diego de Tapia (1547v-1591 a Genova), spagnolo. Si avverte che quando, nelle riunioni col Provinciale, uno dei deputati aveva parere diverso dagli altri, esso o veniva respinto o era da mandare a parte al p. Generale; e vi furono due che così fecero, i pp. Tapia e Marino; i loro scritti sono più lunghi di quello ufficiale: ff. 40-54 e 55-160 rispettivamente.

golamentazione (regole generali senza precisar niente – precisar tutto – via media), si era scelta la terza, giudicandosi la prima tanto meno utile quanto più facile (così aveva fatto Borgia, e se ne era visto l'effetto), e la seconda, oltre al richiedere un tempo enorme, un giogo intollerabile. Ma dai deputati della Sicilia, concessa l'obiezione del tempo, si nota che far passare le singole proposizioni non significa imporle: si può benissimo indicarne tante di libere: «Et licet opus sit magni laboris, esset tamen maioris utilitatis». A questa prima critica, si aggiunge il semplice rigetto del terzo modo scelto a Roma dei tre possibili per la stessa terza formula e ampiamente difeso contro le prevedibili obiezioni: «Tertius modus non est receptus». Sicché tutti i padri, meno uno, dopo sufficiente discussione delle formule e dei modi, sono convenuti nell'avanzarne una quarta, «quadrimembre». Notevole soprattutto il quarto membro, inteso a procurare la massima sicurezza quando una «ratio urgens», secondo la prima delle regole contenute nell'Ordinazione del p. Acquaviva del 1582[39], persuade ad allontanarsi da s. Tommaso. Che davvero esista tale motivo urgente, si dedurrà dall'autorità di almeno quattro dottori classici. Quali siano questi classici, «communi Societatis consensu esset statuendum». Ai Siciliani però paiono i seguenti (e val la pena di darne la lista per disteso): Alessandro di Hales, Alberto Magno, s. Bonaventura, Guglielmo di Auxerre (Altissiodorensis), Scoto, Durando, Egidio Romano, Occam, Enrico (di Gand), Gregorio di Rimini, Riccardo di Middletown, Erveo (di Nédellec), Gabriele Biel, Tommaso di Strasburgo, Guglielmo di Parigi (= di Auvergne?), Marsilio (di Inghen), Bacone, Maior (Mayr, m. 1550).

Uno dei punti più delicati nella polemica antiprotestantica era, ovviamente, la dottrina sulla Chiesa. Per cui fu certo calibrata con ogni cura nella Ratio, fissandosi le tesi da difendere dai professori di controversie. Tuttavia le critiche delle province furono numerose: l'Ordine, in quanto micro cosmo riflettente la situazione generale del tempo, era lungi dall'aver l'uniformità in proposito. Si sono già visti gli appunti particolari del Portogallo; dalla Sicilia viene una critica centrale. «La vera Chiesa di Dio è visibile», sentenzia la Ratio (prop. 1a), ed è quella «quae in externo cultu et in externa professione fidei et in sacramentorum participatione communicat cum vero capite et Christi vicario qui est Romanus Pontifex»[40]. Ma il p. Marino reagisce con un: «Haec non videtur esse exacta Ecclesiae definitio», mancandovi proprio ciò che è precipuo della Chiesa: la fede interiore[41]. Poiché la Chiesa è «congrega-

---

[39] Cf. Parte prima, nota 126.

[40] PACHTLER II 214. Si confronti la definizione bellarminiana: «Coetus hominum eiusdem christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani pontificis»; spiegandosi, Bellarmino conclude: «ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae... non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum» (*De ecclesia militante*, l. 3, c. 2).

[41] «Particularis censura in nonnullas patrum deputatorum propositiones». Del p. Marino l'Aguilera (*Prov. Siculae Soc. Jesu ortus et res gestae*, parte I [Palermo 1737] 378) traccia il seguente lusinghiero schizzo: «Ad facile et mite ingenium summam attulit consummatamque doctrinam... A viris etiam principibus et aliorum Or-

tio fidelium», se si esclude la fede interiore «externa illa omnia sunt ficta et simulata»[42]. Coerentemente con la definizione data della Chiesa, la Ratio afferma (prop. 6a) che chi non ha la fede – o il carattere battesimale – è «vere et proprie» membro della Chiesa «ut visibilis», qualora si adempiano le altre condizioni, benché sia solo «putative» membro della Chiesa «simpliciter»; ma p. Marino insiste che la Chiesa include fede e battesimo «ut visibilis», onde chi non li possiede non è «vere et proprie» membro della vera Chiesa, «quae duabus partibus perficitur: interiori fide et exteriori cultu, sicut verus homo corpore et anima». P. Marino è di diverso parere anche circa le due connesse proposizioni 7a e 8a concernenti il rapporto tra Chiesa e Scrittura: una non è da più dell'altra quanto a verità (veracità), dipendendo questa in ambedue dall'assistenza dello Spirito Santo; però quanto a priorità e mutua dipendenza, la verità della Chiesa e sì *per noi* «notior ac prior», ma *in sé*, è prima la Scrittura, dato che la Chiesa non definisce nulla se non «ex verbo Dei scripto vel tradito». A p. Marino invece, che reca le autorità di Castro, Báñez e Agostino, pare doversi dire che «Ecclesia tam ex parte nostra quam ex parte rei sit notior ac prior, tum efficacior quam sacra Scriptura, quoniam in corde Ecclesiae continetur virtualiter verbum Dei», tant'è vero che non solo «ex parte nostra, sed ex natura rei provocamus haereticos e Scripturis ad Ecclesiam», secondo il detto paolino della Chiesa «firmamentum et columna veritatis»[43].

In merito al tema «De doctorum auctoritate»[44], Marino trova troppo mite la posizione della Ratio (prop. 4a), secondo la quale «Si Scripturae et Ecclesiae sanctiones non sunt adeo clarae et evidentes, tunc quod unanimi Doctorum consensioni adversatur, non est haereticum sed erroneum»; a lui sembra doversi affermare che ciò è veramente eretico, e accumula per provarlo, al suo solito, una congerie di testimonianze (più o meno valide)[45].

Nella massa delle osservazioni mandate in proprio dal p. Tapia[46] spicca il blocco di quelle volte a persuadere un tomismo rigido[47]. Il succo è questo. Ci sono di quelli che «refugiunt valde s. Thomae esse alligatos». Altri vogliono seguire la dottrina tomistica, ma sembra che lo neghino di fatto, dacché ci propongono tante proposizioni determinate contrarie e tante libere che quasi non prescrivono niente di obbligatorio. «Et isti sunt plures, et fere videntur authores illi qui composuerunt librum de ratione studiorum». Infatti, se la-

---

dinum religiosorum primoribus tamquam sapientiae et religionis oraculum consulebatur. Primus in Societate propter doctrinae praestantiam... examinator episcoporum Romae creatus est. Tanta fuit eius opinio doctrinae, ut Franciscus Toletus... si quando inter disputandum de p. Francisco Marino mentio incideret, magistrum suum appellaret, his omnino verbis: Ita docet P. Franciscus Marinus, alioqui magister meus».

[42] *Stud. 2* 92rv.

[43] Ib. 93r.

[44] Pachtler 217.

[45] *Stud. 2* 94v-95r.

[46] «Animadversiones seu considerationes super Librum de ratione studiorum ab uno ex patribus deputatis in provincia siciliensi»; v. supra, n. 38.

[47] 49v-51v.

sciamo da parte le tesi in cui convengono tutti gli scolastici e i dottori cattolici (che a rigore non appartengono alla dottrina di s. Tommaso, ma a quella comune della Chiesa), e prendiamo quelle che sono controverse tra gli scolastici e nelle quali s. Tommaso ha preso la sua posizione, in questa formula [romana] se ne negano tante e se ne lascian libere tante altre che il tomismo «vix subsistere videatur». Un interprete della Somma che usasse fino in fondo la libertà concessagli, finirebbe per spiegar tutto fuori che s. Tommaso («nihil minus legeret quam s. Thomam»), giacché sarebbero più le tesi che contraddirebbe che quelle che accoglierebbe. E allora? Un catalogo di punti in cui non allontanarsi dall'Angelico e in cui dare libertà è pur necessario, se si vuole avere unità d'insegnamento. La difficoltà però è grandissima, soprattutto se si volesse redigerlo tutto intero «uno eodemque tempore». Esso infatti dovrebbe rispecchiare le varietà locali e temporali delle situazioni in cui la Compagnia di Gesù agisce, senza offendere le peculiarità di alcuno. (Posizione questa – sia detto di passaggio – differente da quella di Venezia, i cui teologi optano per un catalogo completo, ma ristretto alle sole proposizioni imposte[48]). P. Tapia avanza una proposta originale, ma che si ispira al modello della Chiesa. Questa da principio non ebbe «omnia tenenda et credenda explicite», ma il numero dei dogmi è andato crescendo man mano secondo che si presentò l'occasione di rispondere a dubbi insorti o di contraddire gli eretici. Allo stesso modo, si cominci con un piccolo elenco di punti chiari di divergenza e liberi (le tesi «quas facile omnes acceptabunt esse liberas»); e poi se ne aggiungano altri, con l'autorità del Generale – per tutta la Compagnia o esentando qualche provincia – quando sorgessero controversie. Alla desiderata unità servirebbero «commentaria locupletissima» alla Somma, dove si esponessero e ben fondassero specialmente le cose in cui i professori devono concordare. Nell'Ordine non mancano persone idonee all'impresa. Si stampano tante cose, «optima certe, non tamen adeo necessaria». Perché non applicarsi a elaborare tali commentari?[49].

---

[48] *Stud. 3* 156r-v. Cioè il terzo dei cinque modi possibili per la Formula circa il «delectus opinionum» scelta a Roma (i redattori della Ratio avevano invece adottato il quinto). Se ne porta per motivo il buon effetto psicologico che esso eserciterebbe sui professori (degna di nota la frase: «ipsi putabunt se frui posse libertate, quam tum Constitutiones tum inveterata ea, quae nobis quasi per manus a primis iisque sapientissimis patribus [est] tradita, consuetudo concedit»), mentre, negativamente, la critica che ne fa il Commentariolus è ben inconsistente.

[49] Altri due tratti dello scritto di Tapia meritano rilievo. Nel primo (f. 49r), sulla reg. 9a della Formula per il «delectus» («ita Nostri S. Thomae astringantur, ut non... cogantur... ad res quae non tam theologicae, quam philosophicae sunt»), sostiene un fedele discepolato tomistico anche filosofico: mi sembra, scrive, che la sua dottrina filosofica non si dovrebbe impugnare così liberamente come da taluni si fa; prima di tutto, perché chi la impugna, in realtà va contro Aristotele, la cui autorità «apud omnes est et apud nos debet esse gravissima»; e in secondo luogo perché, distrutta in parte la filosofia di s. Tommaso, non se ne potrà seguir la teologia, che in molte questioni poggia sui principi filosofici. So, aggiunge, che i moderni grecizzanti accusano il discepolo di non aver capito il testo del maestro, ignorando il greco; ma almeno in metafisica, dove il senso dello Stagirita è fuori contestazione, si dovrebbe preferir s. Tommaso, come viene preferito in teologia: le stesse qualità che l'hanno reso «omnium facile principem» in teologia, le ha impiegate anche nello studio della filosofia. Più oltre (f. 50) p. Tapia spiega perché non ha accettato il criterio fissato dai colleghi per render legittimo abbandonare s. Tommaso: il consenso di quattro autori classici. Questo equivarrebbe a «reiicere s. Thomam a scholis nostris», raramente mancando, in tanto numero di scolastici, quattro antitomisti; anzi a eliminare anche la dot-

Poiché le osservazioni e censure qui sviluppate dalle province italiane riguardano la Ratio soprattutto – anche se non esclusivamente – dall'angolazione della scolastica e del «delectus opinionum», nonché di un approfondimento dei principi della «soliditas» e dell'«uniformitas» dottrinali, occorre riaffermare con forza qui il nesso tra le proposizioni dogmatiche (Chiesa, papa, Scrittura, sacramenti ecc.) e il loro terreno di applicazione, che non è soltanto interno alla Chiesa cattolica, ma si apre al confronto critico-polemico e alla lotta con gli eretici. Gettare luce su tale nesso significa aprire a una comprensione più sicura e più larga dell'azione contro-riformatrice della Compagnia di Gesù in direzione della Controversia dottrinale[50].

3. *Le province transalpine.*

Le province transalpine si caratterizzano per un orientamento, per una sensibilità e per una attenzione più marcate e vive al tema della Controversia teologica con i protestanti e con gli eretici in genere. Esse si dividono in tre gruppi: le province occidentali (Aquitania, Lione e Francia), quelle centro-settentrionali (Austria, Gemania Superiore e Renania), quella orientale della Polonia. Quest'ultima, in particolare, deve essere esaminata a sé, date le posizioni dei teologi in merito alla scolastica ed ai nessi reciproci Scrittura-scolastica, Scrittura-controversie, scolastica-controversie.

---

trina più sicura e approvata, perché spesso con s. Tommaso (che vale per molti) ci saranno anche altri, di uguale o maggiore autorità dei quattro contrari a lui; e infine in questo modo «nihil minus erit apud nos» della vagheggiata unione, perché chi troverà quattro, chi altri quattro... L'elenco stesso dei classici, poi, è ben criticabile: «Inter classicos admittunt innumeros, ut Scotum, Durandum, Alexandrum, Marsilium etc., et a classicorum numero excludunt Capreolum, Caietanum, Sotum etc.» con la scusa che non si distinguono dal caposcuola, «quod in eius verba iuraverint». Ciò che non è nemmeno vero: quando in qualche cosa s. Tommaso non coglie la verità («erat enim homo»), lo lasciano: segno che in s. Tommaso amavano la verità.

[50] Il nesso scolastica-Controversia protestantica è in evidenza nel Commentariolus stesso, rispondendo alle ipotetiche obiezioni alla Formula adottata: qui, che la quantità di proposizioni definite non è giustificata dai tre tipi di proposizioni che devono venire in considerazione. Il primo è quello che abbraccia «sententias cum pietate coniunctas». Ebbene, non sono poi tanto poche, risponde l'autore, le proposizioni connesse con la pietà in modo che «per illas facile defendatur, sine illis aegre et incommode». E ne adduce due che rivelano la loro importanza proprio se messe in relazione con la coeva polemica protestantica. La prima («non repugnare per Dei potentiam Angelum simul esse posse in multis locis adaequatis») si collega con la presenza eucaristica: perché gli eretici provano che il corpo di Cristo non può essere «in coelo naturaliter et in Altari sacramentaliter» con gli stessi argomenti quasi che certi teologi usano per provare che ripugna «ut idem corpus sit simul in duobus locis circumscriptive». Come questa prima proposizione «quibusdam valde referre non videbitur», così quest'altra: «in Deo proprie et formaliter esse iustitiam» alcuni la stimeranno superflua, non essendo la giustizia che uno dei vari attributi divini. Ma bisogna ricordare che per la giustizia c'è una difficoltà speciale, Dio non essendo debitore ad alcuno, tant'è vero che alcuni teologi hanno negato che Dio sia giusto in senso proprio. «Hinc etiam negant Haeretici merita nostra», che si fondano nella giustizia di Dio e nostra. Dunque «pertinet maxime ad pietatem, ut definiatur esse in Deo proprie iustitiam, non metaphorice». PACHTLER 47s.

a) Francia.

Il parere dei teologi dell'*Aquitania*[51] in merito al numero degli anni da assegnare alla scolastica è abbastanza simile a quello espresso dai teologi del Collegio Romano nel 1582[52]. Meglio, tutto considerato, il quadriennio; se ne suggeriscono però due modalità. La prima consentirà di svolgere tutta la materia così come previsto dettagliatamente dalla Ratio; essa però è attuabile solo nei primari collegi che hanno due scolastici e un casuista: consiste nel sostituire questo con un terzo scolastico (né per ciò non verranno spiegati i casi; verranno anzi esposti «satis copiose et aperte», in quanto sia la 2a-2ae sia la Parte terza della Somma avranno a disposizione un intero quadriennio), ovvero anche nell'affidare al casuista la 2a-2ae qualora egli abbia, come succede a Parigi, gli stessi uditori degli scolastici, insegni cioè in ore differenti. Ove invece, caso più frequente, vi sono soltanto due professori di scolastica che devono trattare oltre la loro materia anche le controversie contemporanee, non pare il caso di esigere da essi di portare a termine in un quadriennio «praecise» tutte le materie prescritte nell'«Ordo». A proposito poi delle controversie si osserva che le disposizioni contenute nel par. 7 del cap. II della sezione teologica[53] vanno bene là dove c'è un professore speciale per esse; diversamente, in quei territori ove le eresie hanno presa, conviene molto che i docenti di scolastica le trattino «non perfunctorie nec breviter», ma ampiamente e secondo che meritano[54].

L'Aquitania, come già la Betica, fa presente l'opportunità che il Generale incarichi alcuni dei principali dottori della Compagnia di redigere ampi commenti alla Summa. Essi sarebbero un valido sussidio per uditori e precettori e costituirebbero le premesse per una maggiore «conformitas» dottrinale. Si attira in particolare l'attenzione del Generale sul fatto che vi è impegnato l'onore della Compagnia. Sembra infatti indecoroso che i gesuiti («Societatis homines») pubblichino «luculenta commentaria» in filosofia, nelle discipline matematiche, in campo retorico[55] e trascurino la teologia, «quae nobis est maxime propria». Negli altri Ordini le persone capaci sempre han cer-

---

[51] *Stud. 3* 375-393v: «Quae animadversa sunt... in provincia Aquitaniae». Non si danno i nomi dei chiamati dal provinciale (Pierre Lohier) a formar la commissione, a Bordeaux, sua residenza e collegio principale. Difficilmente però le sarà stato estraneo il rettore (dal giugno 1586) dell'altro principale collegio, Tolosa, cioè il p. James Gordon Lesmoor, scozzese (1549-1641), che nell'87 aveva insegnato filosofia e teologia già 10 anni, e pubblicherà in vecchiaia anche un commento letterale alla Bibbia in 3 tomi e una *Universa theologia moralis* in 2 (Sommervogel III 1612-14).

[52] V. Parte prima, p. 36-38.

[53] Ib. p. 39.

[54] *Stud. 3* 374r, 375v.

[55] Si allude, chiaramente, per i primi due settori, ai *Commentaria in universam Aristotelis logicam* (1572) e quindi a *Fisica, De anima, De generatione et corr.* (1573-75) del Toledo; all'*In Sphaeram Ioann. de Sacro Bosco commentarius* e agli *Euclidis Elementorum Libri XI* del Clavio (1570, 1574); per il terzo invece, non essendovi propriamente commenti, sarà da pensare al ristampatissimo *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano deprompti* di Cipriano Soares (1560), benché anche nell'edizione aumentata di Salamanca 1577 il volume non superi le 240 pagine in 8°.

cato di comporli, e la cosa è tornata loro di gran lode e frutto. Eppure essi non disponevano forse di tanti sussidi quanti ne abbiamo noi gesuiti; né forse di altrettanta abbondanza di dotti, quanti, grazie a Dio, ne vediamo al presente nella Compagnia. E certo v'è da temere che in avvenire non abbiamo «tot et tam excellentes viros» in grado di attuare l'impresa «pro dignitate»[56].

Nelle norme date dalla Ratio sul come organizzare il materiale della Summa a fine di percorrerla tutta nel quadriennio, v'era anche quella di lasciare al professore di Scrittura o di controversie i testi contenuti nell'a. 9 della q. 1 della prima Parte, relativi alla Scrittura e ai suoi sensi. L'Aquitania sottolinea che dove non ci sono tali insegnamenti – anzi, anche dove ci sono – non par bene tralasciare un breve trattato sui sensi scritturistici: sia per istruzione dell'alunno (sapere quale è il senso che serve per confermare i dogmi) sia perché di rado un tale trattato verrà svolto dall'uno o l'altro docente[57]. Similmente si dava il permesso di tralasciare i sacramenti della Confermazione, Ordine ed Estrema Unzione (connesso col Purgatorio), «cum et faciliora sint, et habeatur in promptu unde peti possunt». Ma l'Aquitania reagisce vivamente: non si deve concedere («nullo modo praetermitti debent»), almeno nelle regioni oltramontane, a causa degli eretici che dicono che non sono sacramenti «et omnem ordinem hierarchicum tollunt ex Ecclesia»[58].

Le osservazioni più degne di attenzione riguardano il par. 5 del metodo prescritto per la lezione di Controversie[59]. Contrariamente a quanto pensavano i teologi del Collegio Romano e i redattori della Ratio («nec referantur haereticorum... verba»), la commissione dell'Aquitania pensa che nelle regioni dove hanno forza le eresie, sia bene riferir talora le parole degli eretici «si pauca sint et impietatem illorum maxime prodant». La ragione è che, siccome i cattolici non hanno facoltà di leggere i libri degli eretici, questi sono soliti «impudenter negare huiusmodi esse sententias suorum principum, sed haec illis imponi a catholicis». Eguale giudizio è espresso riguardo alle «exaggerationes», che servono invece moltissimo a metter in chiaro l'empietà degli eretici. La Ratio dice poi: il lettore di Controversie «sit contentus duobus vel tribus Scripturae locis valde manifestis»; l'Aquitania rimanda: «Imo non debet esse contentus»; conviene proprio addurre tutti i passi biblici che fanno al caso, almeno quelli chiari. Essi sono talvolta tanto numerosi, che sarà molto utile e varrà la pena distribuirli in varie classi «ut hac ratione haeretici et pondere et multitudine locorum Scripturae obruantur». L'insistenza sulla citazione scritturistica è motivata anche con l'atteggiamento degli eretici: essi disprezzano ogni specie di prove, tranne quelle che si portano loro dalla Scrittura; occorre dunque accettare lo scontro sul loro stesso terreno per poterli controbattere. Giova sottolineare qui come tale prospettato metodo di lettu-

---

[56] *Stud. 3* 375v.
[57] Ib. 376v.
[58] Ib. 377r.
[59] Ib. 378r. V. Parte prima, p. 42.

ra, che si affida al peso e al numero delle citazioni scritturistiche, costituisca un episodio non isolato, tale da dover essere confrontato con quello delle altre province, per metterne in luce la differenza.

Altro punto di divergenza: la posizione riguardo alle contraddizioni interne agli eretici. Mentre la Ratio dice di non puntare su di esse, ordinariamente, dato che gli eretici stessi le ammettono, all'Aquitania sembra invece che si debba sfruttare il fatto che i capi di una stessa setta siano discordi tra loro, o discordi «unus et idem haeresiarcha a seipso»: pare infatti che questo sia il mezzo più idoneo per convincere e confondere i seguaci di quel capo eretico, e giunger a dimostrare ineluttabilmente che la sua dottrina è falsa.

Dalle esposte osservazioni della provincia della Francia sud-occidentale si possono trarre due aspetti distintivi di questa area della Compagnia di Gesù: preferenza per una teologia fortemente correlata con le esigenze del tempo, e atteggiamento energico nei riguardi dei Riformati, risultante dal diverso modo con cui si vuole svolta la polemica nei loro riguardi.

Non c'è un intervento diretto di *Lione,* nella sua breve censura[60], a riguardo delle controversie considerate autonomamente. Sono invece trattate insieme la scolastica e la S. Scrittura. Circa la prima i teologi di Lione[61] ritengono che con la reg. 6a (quella che dà l'elenco delle tesi definite) si restringe eccessivamente la libertà dei teologi gesuiti; e ciò è anche pericoloso, per certe sentenze tomistiche «vix» difendibili (possibilità del mondo eterno ecc.). Si vorrebbe dunque concedere che, ritenuto s. Tommaso come base, ci si possa liberamente scostare da lui nelle posizioni che non recano seco nessun pericolo per la fede e la pietà[62]. È esposto anche il desiderio che si stenda un libro «absolutum, clarum et perspicuum» per i casi di coscienza, che tutti debbano seguire, o che si assegni «quem maxime sequeremur», come è s. Tommaso nella teologia scolastica[63].

Fra le censure singole – che meritano rilievo, in quanto documentano una linea non cristallizzata in una posizione univoca; e l'avvertenza valga anche per le altre province –, ce n'è una all'importante presa di posizione della Ratio (tesi definita 12a) sul delicato punto della predestinazione. Essa suona

[60] Ib. 394-399: «Censura in methodum studiorum missam Roma examinandam, collecta a patribus congregatis in provincia lugdunensi».

[61] La censura non porta nomi; v'è un parere separato (*Stud. 2* 182-184) del p. Jean Balmes (1538-1588), dottore in teologia (a Roma nel 1562; cf. SCADUTO, *Catalogo*) e già docente di teologia, casi e matematica; ministro a Tournon nel 1584, all'inizio del 1587, secondo il Catalogo breve di quest'anno (il primo esistente), è a Lione (*Lugd. 13* 1) e «viribus imbecilis» (Catal. triennale: *Lugd. 12* 65r). Il medesimo Catalogo breve segna quali professori di teologia tra i sette collegi nella Provincia i pp. Charles Sager (1538-1596) e John Hay, scozzese (1546-1608) a Tournon (SOMMERVOGEL VII 373 e IV 161-66), e Rodolphe Alain (anche di casi) ad Avignone; a Lione era rettore Bernardino Castori, senese (1545-1634) personalità ben conosciuta (cf. SCADUTO I 256); a Tournon il noto scrittore Michel Coyssart (1547-1623; SOMMERVOGEL II 1598-607, XII 149-82). Poiché il 23 agosto era già in carica come viceprovinciale l'illustre scrittore Louis Richeome (1544-1625), fu certo lui a presiedere la commissione nella fase conclusiva.

[62] *Stud. 3* 394r.

[63] Ib. 396r.

così, sulla base di I q. 23 a. 5: «Non solum ex parte nostra nulla fuit ratio seu conditio praedestinationis, sed neque absolute dicendum est esse in nostra potestate, ut praedestinemur». Da Lione essa riceve questa critica: In una maniera o nell'altra questa sentenza va assolutamente («omnino») modificata, a causa degli eretici d'oggi, «qui eam sibi multum favere confidunt», e anche a causa dei cattolici, i più dei quali ne paiono offesi e turbati. La modifica del resto non offre difficoltà: basta lasciare libere le due opposte sentenze[64].

Ma l'interesse principale alle osservazioni di Lione è conferito dalla vivace lettera-giudizio al Generale del p. Balmes. Comincia col professare di scriverla per dovere di coscienza: «Pugnavi ipse mecum diu, ne T. R. P. magis occuparem occupatissimam», ma finalmente ha ceduto alla coscienza che lo stimolava a mandare almeno la sintesi delle copiose annotazioni fatte. In riferimento agli obiettivi di questo studio, la posizione dell'ex docente della Lionese è ben singolare; ma, appunto per questo, è voce che va captata.

Egli parte subito in polemica risoluta con le dottrine prevalse recentemente nelle scuole, perché hanno fatto dimenticare i Padri: «1° inconsultum videtur recentiores scholasticorum et augustinianorum [ossia quelle più medievali e quelle più moderne] opiniones praeferri antiquissimis Patrum» circa la predestinazione, la possibile eternità del mondo «et similia». I Padri infatti ci hanno insegnato quello che essi impararono dagli apostoli e dai loro discepoli. Ma non è tutto. Quelle che si dicono opinioni comuni dei teologi e filosofi scolastici, spesso «authoris earum propriae sunt, et falsae», ma son diventate comuni «recipientium et non examinantium ignavia». Ecco dunque come si dovrebbe procedere: fin dall'inizio degli studi teologici i gesuiti invece che dai maestri della Scolastica attingano con la massima esattezza («imbibant ipsissimas totidem verbis») le tesi della Scrittura, dei pontefici, dei concili, della tradizione dei Padri da un testo apposito che le raduni metodicamente. Altrimenti gustano solo gli scolastici, e così diventano non teologi, bensì soltanto altercatori, vuoti di solida scienza e di spirito di devozione. Certo, s. Tommaso ecc. ci vogliono, ma siano «commentarius non textus». Balmes sembra quasi anticipare le critiche moderniste (e odierne) al tradizionale insegnamento teologico, quando, domandandosi come mai i gesuiti a studi sacri finiti si ritrovino quasi meno caldi per la pietà e devozione che prima di farli, risponde: «nimirum sacra prophane tractarunt»; di sicuro codesto è il frutto delle questioni spinose, delle vuote schermaglie «et temerariae manus iniectionis in sacram arcam, ubi sunt tabulae digito Dei inscriptae, non Aristotelis». Di conseguenza, le scienze sacre vanno trattate in altro modo. Anzitutto, un'introduzione alla teologia: ce l'hanno le altre scienze, perché non dovrebbe averla la teologia? E forse essa basterebbe per quelli che l'obbedienza non destina «ad consummatam theologiam». Poi: perché non leggere l'intera Scrittura durante il corso degli studi? Non è difficile, se si la-

---

[64] Ib. 394v.

sciano via le «inanes digressiones»: ché compito del docente di Scrittura è solo indicare il senso letterale, che è il più difficile. «E manibus theologi – sentenzia qui con una certa gustosa solennità l'originale censore – nunquam deponi debent Biblia, concilia et cetera Ecclesiae decreta; alii autores in forulis». E perché poi ci devono essere tanti professori di teologia? Si distribuiscano le materie teologiche a due o tre, e se saran trattate con solidità l'uditore avrà quanto basta per casi e controversie: i due professori speciali per queste discipline sono costretti a ripeter molte cose; ove invece si faccia così, e i docenti si limitino alle cose teologiche, che dubbio c'è che bastino tre anni e tre professori? Infine, poiché leggendo gli scolastici senza il succo dei Padri, i nostri diventano aridi, imbevuti come restano del loro spirito, «terant Patres nostri discipuli»; gli altri, quando occorrerà per capirli; in questo modo avremo «theologos apostolicos, non aristotelicos». Tutti concetti, che si può dire siano emblematicamente rappresentati dalla quarta delle quattro regole che p. Balmes invoca con accorata istanza vengano stabilite dal Generale per eliminare certi residui di paganesimo: «constituat in promotione alicuius in gradum aliquem dari Biblia theologo (pro D. Thoma), Thomam aut alium [philosopho] (pro Aristotele); fundamentum enim theologiae est verbum Dei, et philosophiae christianismus». «Apage ethnica – ardisce concludere Balmes –; abundant nobis christiana. Ultor erit Deus»[65].

Quanto è concisa la censura lionese, che si limita a far osservazioni a singoli passi del libro, altrettanto è di andatura ampia, metodica, puntuale, quella della «provincia *Franciae*»[66], che ci ha trasmesso anche (a imitazione dei redattori romani, che hanno riferito in proposito nel preambolo) l'esatto tempo di funzionamento e il modo con cui di comune accordo si stabilì di procedere. Veniamo informati che le copie del libro e la lettera accompagnatoria del Generale arrivarono a Parigi tre o quattro mesi più tardi che alle altre province, cioè all'inizio di ottobre; che subito il viceprovinciale convocò, col parere dei suoi consultori, cinque padri, tre dei quali erano i superiori delle tre case più importanti[67]; che si tenne la prima consulta generale il 25 ottobre, a cui fu chiamato anche il p. Tyrie, uno dei redattori romani, dimorante nella casa professa; che la maggioranza elesse segretario il p. Fleming (il quale, come si può vedere, ha preso molto sul serio il suo incarico); che si sarebbe cominciato l'esame dalla parte pratica (in realtà, dopo aver passato in rassegna le parti previe, a una a una: titolo, prefazione, Atti della congregazione,

---

[65] *Stud. 2* 182r-183r.

[66] *Stud. 3* 331r-365v: «Iudicium congregationis deputatorum in provincia Franciae ad recognoscendam studiorum rationem ab admodum R.P.N. Generali Claudio Aquaviva ex Urbe anno 1586 transmissam».

[67] Formano la commissione, pertanto: il viceprovinciale Clément du Puy (Puteanus; 1552-1598), in carica dal luglio; Annibal du Coudret (1524-1599), dimorante nella casa professa, perito per la parte letteraria (v. MP III 293); Nicolas le Clerc (1538-1595; SOMMERVOGEL II 1228-29), rettore dell'Università di Pont-à-Mousson; impedito dal partecipare di presenza, mandò le sue osservazioni a parte (era stato uno dei commissari eletti da Acquaviva nel 1581; *Institutum* II, 254); Richard Fleming (Flaminius; 1540-1590) irlandese, dottore in teologia, e lettore a Pont-à-Mousson; Jacques Commolet (1549-1621), preposito della casa professa (SOMMERVOGEL II 1351-52); Alexandre Georges (1547-1621), rettore del collegio (SOMMERVOGEL III 1340).

concludendo con osservazioni «circa reliquum libri universim»: stile latino, espressioni da «resecare» perché mordaci, o che troppo concedono ai sudditi a danno della libertà dei superiori, punteggiatura da curar di più e citazioni delle Costituzioni da render esatte). Riunioni, quattro volte alla settimana, per due ore o due e mezzo, al pomeriggio di lunedì, martedì, giovedì e sabato (scelti perché sono i giorni più liberi in collegio, «ex quo aliqui erunt aliquando advocandi»); tempo per concludere, la Purificazione (2 febbraio), tanto meglio se già per l'Epifania[68]. Il metodo di lavoro fu questo. Cominciando dal primo capitolo relativo all'insegnamento della teologia, ognuno darebbe le proprie osservazioni al segretario, che le leggerà nella prima adunanza; le cose giudicate di poca importanza verrebbero decise subito, le altre, messe in ordine per iscritto dal segretario, sarebbero poste a disposizione nella stanza delle riunioni, per venir esaminate dai singoli. Seguirebbe quindi la lettura pubblica del capitolo, ove «quisque proponet quod occurret».

Esaminando la prefazione alla Prassi, si lancia un appello – dato che la vera Ratio consterà solo delle decisioni finalmente prese[69] – a conservare e render pubbliche le motivazioni, le prefazioni e quanto il libro contiene di atto a stimolare alle lettere e altre discipline. Per alcuni della commissione tutte queste sezioni potrebbero restare anche come ora, sfrondate come si è detto; altri invece suggerisce che si mettano in evidenza grafica, a quel modo che sono le Dichiarazioni rispetto alle Costituzioni (ne hanno infatti la medesima funzione), o si riuniscano in volume a parte da distribuire nelle case e collegi e da conservare nell'archivio. Motivo primo è proprio «ut de re tota posteris constare possit», ossia «ne posteritas hoc negotium tandem ignoret, putetque hunc studiorum ordinem unius alteriusve duntaxat voluntate factum esse»; quindi anche perché almeno i superiori possano indicare a chi le chiede le ragioni delle scelte operate, e rispondere a quelli che volessero cambiare questo ordine, «quorum argumenta hic fere soluta erunt».

a) Scrittura. I teologi della commissione non condividono le pesanti autoaccuse di scarsa attenzione alla Scrittura in confronto alla teologia scolastica nelle scuole della Compagnia – segno di una esperienza vicina diversa, o solo di differente valutazione della situazione? – e chiedono di apportare modifiche, se non di toglierle senz'altro, alle espressioni di deplorazione (ad es.: invece di «Scripturae modicus sit honor, exercitatio nulla», dire: «modicum fere sit honor, exercitatio non adeo frequens»); suggeriscono, giustamente, di

---

[68] In realtà il segretario scrive, alla fine dell'esame della parte teologica: «Haec omnia lecta sunt coram deputatis... et praesentibus iisdem a me secretario huius congregationis subscripta et sigillata communi provinciae sigillo, de 20a decembris 1586. Richardus Flaminius» (357v). Ad essa seguono le parti filosofica e letteraria, dopo la quale si trova nuovamente (365v): «Atque haec sunt quae de universa studiorum ratione senserunt patres deputati. Ad extremum quaesivit P. Viceprovincialis ... an satis superque voluntati ac mandato R. P. Generalis satisfactum esset. Iudicarunt omnes finem congregationi esse faciendum. Ita factum die 20a decembris 1586, et haec omnia lecta sunt coram omnibus deputatis et sigillata et subscripta a me secretario congregationis...».

[69] Fu necessario interporre «praefationes, aut etiam disputationes... ut qui haec iudicaturi sunt, cognoscerent quibus ea nitantur rationibus; tametsi, diudicatione peracta, caeteris resectis, ipsae tantum decisiones retinendae evulgandaeque sint». PACHTLER 66.

non dimenticare quale primo motivo per coltivare il fervore dello studio scritturistico le disposizioni emanate in materia dal Tridentino[70]; criticano infine le frasi che, nonostante l'affermazione: «Magnum sane praesidium Ecclesiae positum videtur in scholasticis disputationibus», si risolvono in un minor apprezzamento della scolastica.

Due, i motivi che si recano di questa critica. Primo, «ne loqui videamur aliqua ratione cum haereticis, scholasticam theologiam elevantibus»; secondo, per seguire esattamente le Costituzioni, che parlano prima della scolastica che della Scrittura[71], e le regole ignaziane del sentire «cum orthodoxa Ecclesia», una delle quali è di parlar sempre con rispetto tanto dei Padri quanto dei dottori scolastici[72]. La provincia di Francia ammonisce i redattori della Ratio che la teologia scolastica non consta soltanto «quaestionibus aut cogitationibus et speculationibus nostris, ut hic dicitur, verum etiam decretis fidei, testimoniis sacrarum litterarum, conciliorum generalium, antiquorum Patrum et rationibus naturalibus, quarum auctor Deus est, perinde atque ipsius naturae». È certamente un'osservazione che colpisce nel segno. Vista così, quale scienza sacra per eccellenza, in quanto raduna in sé anche i pregi della teologia positiva, si comprende che si dichiari la scolastica «maxime accommoda» alla necessità dei tempi presenti. E a conforto di questo giudizio estremamente lusinghiero si adduce anche una testimonianza di s. Agostino, che della scolastica della sua epoca, tuttoché scienza ancora «rudis et inchoata», scrive che la fede ne veniva nutrita, difesa e rafforzata.

Altre osservazioni significative. Quel che si dice dei cattolici transalpini, che cioè, per capir la Scrittura, ricorrono ai commenti degli eretici non trovandone di cattolici, o va tolto del tutto o ristretto ad alcuni luoghi soltanto delle regioni transalpine, ed anche, in esse, ad alcuni cattolici, perché non vi vengano inclusi pure i francesi o tutti i cattolici in generale. Attenzione poi al «quo propemodum solo» detto delle Scritture quale arma per combattere gli eretici; si dica: «quo veluti praecipuo»; altrimenti si parla il linguaggio degli eretici stessi.

Entrando nel merito delle regole riguardanti la lezione di Scrittura, le osservazioni più significative sono le seguenti. Della Volgata non si faccia solo menzione di passaggio, ma espressamente si imponga di seguirla, come vogliono il Concilio di Trento e le Costituzioni, e anzi si riportino le parole stesse, in proposito, dell'uno e delle altre. E perché non venga messa in dubbio anche l'autorità dei Settanta, là dove si nomina questa traduzione greca si aggiunga che si intende la sua edizione «quae iam Romae correcta esse dici-

[70] Sess. V decr. 2: super lectione et praedicatione (= de reformatione c.I) nn. 1-8: *Conciliorum oecumen. Decreta* (Bologna3 1963) 667-669. Cf. n. 6: «tam honorifica et ceterarum omnium maxime necessaria lectio».

[71] V. n. 138 della Parte prima. La Ratio oppone il testo ignaziano alla pratica corrente, che non esprime uguale zelo per la scolastica e la Scrittura; Parigi ha buon gioco a far osservare che, con la collocazione che dà ai due termini, esso insinua pure quale di essi abbia il primato.

[72] Reg. 11. Cf. Parte prima, nota 8.

tur»[73]. D'accordo tutti, eccetto uno, sulla norma che l'interprete della Scrittura sia piuttosto parco nelle questioni, specialmente se vi sono più professori di scolastica o v'è quello di controversie, giudicano però tutti che ove vi è un solo lettore di teologia, questi legga pure la Scrittura, soprattutto nelle regioni transalpine e fra gli eretici (seppure in qualche luogo non si reputa più utile una lezione di casi o non sembri da alternare casi e Scrittura). Allora l'interprete di questa potrebbe trattare le controversie, all'occorrenza, un po' più diffusamente; anzi talora, dove se ne offrisse l'occasione, toccare brevemente di scolastica, ma solo dando le definizioni, decisioni e risoluzioni, affinché gli uditori imparino a parlare «severe ac proprie in theologia». Anche in campo scritturistico dunque si palesa la tendenza della Francia di privilegiare la scolastica.

Poiché si prescrive che, per guadagnar tempo, gli scolastici lascino allo scritturista tante questioni, si chiede all'unanimità di redigerne il catalogo, determinando anche «quibus in locis tractandae sint, et quam fuse». Pure all'unanimità Parigi ha stilato e offre un completo e nervoso programma di prolegomeni al corso biblico; da rilevare, per noi, che vi si dà come norma, nello svolgere il primo tema, sui libri ispirati, «nec proponantur argumenta haereticorum, nec dissolvantur», ma soltanto si indichino gli autori che meglio ne han trattato. Ovviamente, nel concludere il programma, sul tema di ciò che è da dirsi all'inizio di un nuovo libro o autore, si prescrive: «et si in dubium vocetur liber ab haereticis, defendendum»[74].

b) Teologia scolastica. Il reparto sulla teologia scolastica nei suoi primi tre capitoli, seguiti dal «Catalogus quaestionum quae a Theologo tractandae non sunt...» (cap. IV), è commentato dai teologi della Francia con ogni accuratezza, punto per punto, proponendo aggiustamenti e modificazioni del testo e della prassi[75]. C'è l'accordo nel non volere assegnati più di due professori al corso di teologia scolastica e nel chiedere di operare una proficua alternanza tra la materia speculativa e quella pratica.

Nell'esame del c. II n. 7, dove si danno le norme per le controversie che occorrono svolgendo la materia scolastica, parve a qualcuno non doversi limitare a menzionare soltanto Bellarmino «ne nostra magnifacere et aliis obtrudere velle videamur». Altri però hanno giudicato che lui solo sia da nominare in particolare, degli altri facendo menzione solo genericamente, e ne hanno apportato questa ragione: soltanto lui «ex instituto» ha svolto una per una le controversie, gli altri invece «obiter et aliquas»[76].

Finiti di passare diligentemente riga per riga i primi quattro capitoli della sezione riguardante l'insegnamento della teologia, la censura parigina rias-

[73] Il *Vetus Testamentum iuxta septuaginta auctoritate Sixti V Pont. Max. editum* uscì a Roma nel 1587. Raccomandata dal Tridentino e ordinata da Sisto V, l'edizione riproduce il cod. vaticano (B), che è ancora la base dell'odierna edizione critica di Gottinga. Cf. *Enc. Catt.* XI coll. 440-42.

[74] Per tutto questo paragrafo sulla Scrittura, *Stud. 3* 333v-335r.

[75] Ib. 335r-341v.

[76] Ib. 337r-v.

sume[77] le protratte discussioni fatte intorno a una questione che restava tuttora nello sfondo, non risolta: la Somma tomistica era proprio il testo adatto al corso teologico quadriennale dei gesuiti, alla fine del secolo XVI? L'ingegnoso, ma faticoso sforzo rappresentato dal capitolo IV per sistematizzarla e aggiornarla poteva anche avviare a una risposta negativa. Dunque «disputatum ultro citroque multum fuit» se non convenisse proporre la composizione di una propria somma teologica da sostituire a quella di s. Tommaso.

Metà della commissione era per il sì: il viceprovinciale e i pp. Fleming e Georges (essendo punto di speciale rilevanza, vengono dati anche i nomi). Anzi per essi era conveniente comporre non una somma soltanto, ma tre: di scolastica, di controversie, di morale. E, per quella di teologia, erano mossi da ben dodici ragioni. Val la pena enumerarne alcune meno ovvie o non ancora indicate da altri. Tale opera, oltre al far avere alla Compagnia la sua somma come l'hanno i domenicani e i francescani, compirebbe per la teologia quello che è già stato compiuto per le altre discipline (Emmanuele [Alvares] per la grammatica, Cipriano [Soares] per la retorica, Toledo e Fonseca per la filosofia, Bellarmino per le controversie e la grammatica ebraica); rimedierebbe agli inconvenienti e lacune dell'opera di s. Tommaso, troppo lunga, non bene armonizzata, incompiuta, con troppe sezioni filosofiche, poco adatta ai tempi non trattando argomenti oggi necessari, e non contenendo la legislazione ecclesiastica che si è sviluppata posteriormente; «8°, quia in paucissimis aut nullis academiis praelegitur D. Thomas, sed tantum in conventibus dominicanorum, aut ubi illi cathedras obtinent... 11°, quia videmus haereticos simile quippiam perfecisse, ut Calvinus suas Institutiones, a quibus nos in hoc genere superari turpe est»; da ultimo, perché è verisimile che parecchi gesuiti insieme, forniti di tanti sussidi in più ora disponibili, farebbero una cosa migliore che non s. Tommaso da solo senza tali sussidi.

A queste dodici ragioni, i pp. Coudret e Commolet in congregazione, e i professori del collegio Alfonso Carrillo e Jean Chastellier[78] fuori di essa, ne opposero quindici, quali: la Somma prospettata significherebbe affidarsi ad oscuri autori; eliminerebbe, di fatto, la «libertas opinandi»; non gioverebbe a uno dei principali scopi intesi: non aver più bisogno di dettare[79]; gli incaricati di comporla «vix spes ulla est, ut in opinionibus statuendis conveniant»; gli uditori mancherebbero quasi del tutto, sapendo già quel che si deve preleggere dal professore «et omnia habeant in libro».

---

[77] Ib. 340v-341v.

[78] Carrillo, spagnolo (1553-1618, come assistente di Spagna dal 1615), insegnava teologia dal 1581 (*Franc. 10* 9v; nel 1587 è sostituito da un altro spagnolo: ib. 71r; SOMMERVOGEL II 776-77, XII 135-36; L. SZILAS, *Der Jesuit A. Carrillo in Siebenbürgen* [Roma 1966 = BIHSI 26] 12, 127); Chastellier (Castellarius; 1554-1630) nel 1587 insegnava teologia (*Franc. 10* 71r).

[79] Si adduce in proposito il fallimento del tentativo di Borgia di sopprimere il dettato di filosofia mediante l'imposizione di un libro: «6° tentavit P. Borgia id praestare in philosophia, et tamen absolvere non potuit, introducendo commentarios P. Toledi in philosophiam ut scriptionem et dictationem abrogaret; quod tamen non fit; nam plus scribitur et dictatur quam umquam».

Tutti invece convengono nel veder l'utilità di «doctissimi quidam commentarii». Ai più, inoltre, o per meglio dire a quasi tutti arride l'idea di una somma di casi; a qualcuno anche di una di controversie, servano poi esse soltanto di sussidio per il professore, o di vero testo di lezione.

c) Controversie. Qui la provincia di Parigi si caratterizza per una posizione che, pur essendo in parte originale, ha tratti comuni con quelli del Collegio Romano e, come si vedrà, della Germania[80]. Le obiezioni riguardano: 1° la durata del corso per i «positivi»: per i più, quattro anni son troppi, bastando un biennio o al massimo un triennio; tuttavia a due commissari un quadriennio pare una misura giusta. 2° il confronto casi-controversie[81]: qui è unanime il giudizio esser del tutto sconveniente che un gesuita, di casi abbia udito solo quello che può sentire dai professori di scolastica (che sarà poi poco o niente, allorché c'è già uno – o magari due – che spiega i casi); troppo le Costituzioni raccomandano lo studio e la perizia nei casi di coscienza («ut nihil fere magis aut frequentius») e la stessa Ratio ha avvertito a suo luogo («quod verum est») che senza questa scienza pratica molte cose «nec tuto nec commode transigi possunt». La commissione parigina dunque, nell'incresciosa necessità di dover sacrificare qualcosa, opta per la Scrittura o le controversie: di esse non vale in ugual misura – è sottinteso – quello che va invece proclamato per i casi, «quos nostros ignorare minime decet». 3° la definizione del programma annuale. La Ratio qui è muta[82], ma – e tutti ne convengono – se non si prescrive e fissa il «quid et quantum» da leggere in ognuno degli anni del quadriennio, come si è fatto per la scolastica, c'è pericolo che «res protrahatur in longum» e non si finiscano tutte le controversie.

Circa il tipo di lezione controversistica (par. 5), i pareri si dividono sul primo punto. Mentre la maggioranza gradisce l'indicazione della Ratio che in primo luogo si spieghino le eresie e poi la verità cattolica (è l'ordine seguito dal Bellarmino, ispirato al modello della Somma), la minoranza preferisce l'inverso, probabilmente preoccupata che la preminenza della verità venga esaltata dall'ordine stesso della trattazione. Si rifà l'unanimità invece per respingere la Ratio sul terzo punto (le prove tratte dalla Scrittura): tutt'altro che contentarsi di due o tre passi molto chiari, il professore deve recare in mezzo «omnia illustria testimonia» della Scrittura, perché è su questo campo soprattutto che gli eretici provocano i cattolici, e bisogna far in modo che «eorum multitudine non premantur modo haeretici, sed opprimantur etiam». Qui la Francia concorda con l'Aquitania, persino – cosa ben degna di nota – nel frasario.

---

[80] *Stud. 3* 350r-351r.

[81] La Ratio prescrivendo per gli «scolastici» che delle tre lezioni quotidiane due fossero di scolastica per tutto il corso e una di Scrittura o controversie a biennii alterni (si ricordi che ciò era per gli oltramontani; gli altri studenti, alla Scrittura alternavano i casi), era costretta dunque a escludere la morale come materia a sé, rimettendo, per essa, gli alunni alla Somma: «nihil de casibus, nisi quae audiant in Scholastica»; sacrificio certo doloroso, ma necessario: «cum enim audire omnia non possint, audiant quae per se consequi facile non valent» (come sono appunto Scrittura e controversie).

[82] Il centrale par. 5 (cf. Parte prima, p. 41) inizia così: «omnium Controversiarum curriculum redigatur in quadriennium» e passa poi senz'altro a prospettare la tecnica dello svolgimento.

Unanimi sono pure tutti nel chiedere che ove si prescrive la redazione del catalogo delle eresie, non ci si limiti a dire «in Germania», ma si aggiunga «et sicubi novae nascantur», perché nuove eresie nascono anche in Francia, Inghilterra, Polonia e altrove.

Stante la dolorosa opzione fatta per Roma stessa, i sei Padri romani erano stati conseguenti nel non elencare il lettore di casi, per i collegi maggiori e seminari della Compagnia nelle regioni transalpine, tra i professori per le quattro (se possibile) ore quotidiane di lezione; ma altrettanto conseguenti con la loro scelta opposta si dimostrano i sei Padri parigini nell'includervelo, portando così il numero dei professori, ove possibile, a cinque; e se devono essere quattro, salti il professore di controversie per la cui spiegazione si può abbastanza bene rimediare in una o l'altra delle combinazioni che si dividono le preferenze dei commissari. Quello invece che trova tutti compatti è il rifiuto di quel modo «nimis ieiunus et arctus» di spiegare la scolastica – senza cioè le «subtilitates» – che la Ratio prescrive per i paesi transalpini (eccetto la Francia, «propter Sorbonenses») allorché in scolastica si deve fare spazio alle controversie; nel modo con cui è motivato il rifiuto, si coglie dell'indignazione: «praestaret omnino Scholasticam non docere, quam adeo ieiune docere».

Finalmente, ci sono dispareri a proposito del catechismo. Benché la maggioranza veda bene il testo del p. Canisio dove si fa lezione in latino e quello del p. Auger dove la si fa in francese, sono emersi anche due estremi: uno, che vorrebbe la menzione di p. Auger nella stessa Ratio, onde in Francia si possa adottare solo il suo catechismo, in quanto più adatto, riferendosi esso anche alle eresie di Calvino ed altri francesi; l'altro, all'opposto, che non vorrebbe menzionato nessuno, o che si aggiungesse al nome di Canisio «vel alterius magis accommodati, qui proponetur»: perché, fa notare giustamente, può ben essere che col tempo qualche altro «pater Societatis scribat catechismum magis tempori accommodatum quam sit, vel p. Canisii aut etiam p. Emondi Augerii».

b) Paesi di lingua tedesca.

Le province dell'Austria, Germania Superiore e Renania costituiscono un altro blocco, che è punta di diamante nella lotta contro l'eresia.

Nella non lunga sua risposta[83], l'*Austria* si sofferma espressamente anche sulla sezione delle Controversie, relativamente ai par. 5 e 6, per chiedere: primo (in consonanza con la «Francia») che, come si è fissato il programma

---

[83] *Stud. 3* 266v-282v: «Observationes circa Rationem studiorum provinciae austriacae anno 1586». Il codice è stato redatto dal p. Pedro Ximénez (1554-1633), all'epoca professore di teologia a Vienna (*Catalogi prov. Austriae*, ed. L. LUKÁCS, I [Roma 1978] 823). Il tono umile della risposta austriaca contrasta nettamente con quello della «francese». Le cose che si mandano, avverte il redattore nella lettera al Generale, non arrivano neppure al livello di una vera censura («ut censura dici non possint»), tuttavia, chissà, «lucem aliquam adferent... et occasionem dabunt expendendae rei». Da raccogliere il giudizio di alta lode per la Ratio nel suo complesso; è il primo che si incontra di tale tipo. Veramente, scrive p. Ximénez, non si vedeva niente che sembrasse aver bisogno di un nostro esame, «tam exquisite comprehensa sunt omnia, tam ordine digesta, tam gravi iudicio firmata». Anche a Vienna han dovuto mettersi intensamente al lavoro per aver le copie tardato ad arrivare.

annuo per scolastica e casi, così si faccia per le controversie, «ut singulis annis certum habeat professor quod docere oporteat»; secondo (in antitesi alla Betica), che la ripetizione settimanale di cui si parla per Roma, si estenda anche alle regioni oltramontane[84].

Abbondante, al contrario, anche se il dettato, diversamente dal «francese», è sintetico, l'esame fatto dalla *Germania Superiore*[85]; che fornisce quindi non poco materiale interessante alle tre consuete sezioni: Scrittura, scolastica, controversie[86].

La Germania coincide con la «Francia» nel chiedere la soppressione di quello che è «minus commode dictum» nel proemio alle norme sul corso di Scrittura: il paragone un tantino odioso tra lo studio della Scrittura e quello della teologia scolastica; l'asserzione nella Compagnia «nullum esse Scripturae honorem, nullam exercitationem»; doversi combattere «praelia Domini» quasi solo con le armi della Scrittura, e simili. Al par. 2, dove è parola delle versioni, piacerebbe si aggiungesse una calda raccomandazione ai professori di Scrittura «qui in Septentrione versantur», che facciano constatare le cattive versioni degli eretici, e le confutino efficacemente; sarebbe anzi di somma utilità («maxime expediret») se il p. Generale ordinasse a qualcuno «in transalpinis partibus» di raccogliere e pubblicare «insignes haereticorum in vertendis Scripturis errores». Ciò non solo sarebbe di grande aiuto ai professori, ma, «experientia teste», farebbe vergognar molto gli eretici.

La Ratio ha optato in genere per due soli professori di scolastica, ma aggiungendo: «Tametsi hae rationes tanti ponderis esse non videantur, ut nusquam tres ... tolerandi sint», ed elencando varie contingenze in proposito, che si concludono con questa considerazione: gli alunni «condiscerent quidem magis libenter et accurate» i casi dal professore di teologia. La Germania coglie la considerazione, per applicarla alla situazione d'oltralpe. Lì è proprio desiderabile che i collegi-seminari della Compagnia abbiano tre professori, che trattino contemporaneamente anche i casi e le controversie. Il motivo che si aggiunge apre uno spiraglio insospettato sulle disposizioni degli studenti: «ita enim auditores et minus a theologia scholastica abhorrerent, ad quam tractatione casuum et controversiarum magis allicerentur», e avrebbero più solidi fondamenti degli uni e delle altre. Si fa dunque domanda al p. Generale che senta dai provinciali dove possano essere usati senza problemi tre

---

[84] 270r.

[85] *Stud. 3* 194r-241r. È in tre parti. La prima, dedicata al «Delectus opinionum» e agli studi superiori, si conclude al f. 210. La censura («Observationes circa Rationem studiorum ex Provincia Germaniae Superioris») è impersonale, e non si notano i dispareri; è firmata dal provinciale F. Alber. Tra i membri della commissione furono i pp. Teodorico Canisio (1534-1606) e Gregorio de Valentia (1549-1605), professori di teologia a Ingolstadt, per gli studi superiori; Giovanni Pontano (Spanmüller: 1542-1626) per gli umanistici V. DUHR I 280-294.

[86] Ma va rilevato anzitutto l'alto gradimento del metodo seguito nel redigere la «Praxis studiorum», cui si aggiunge l'ardente voto («vehementer optatur») che si compilino con diligenza le previste regole per i singoli uffici, affinché «ei methodo atque observationibus sane praeclaris frequenter in ea contentis, bene respondeant»: 200r.

tre professori. E in tal caso, dice la Germania, quel modo più stringato di trattar le controversie entro la scolastica, stabilito nel par. 7 del c. II, non ha più motivo di essere: «Si tres sint, omnino expediet in Transalpinis locis plenius et accuratius a scholasticae professore tractari». Ma è sfuggita ai censori l'ultima frase del paragrafo, che già prevedeva un modo diverso per i transalpini[87].

Di particolare interesse le osservazioni sulla sezione «De Controversiis»[88], sia per le indicazioni metodologiche proprie che vi si danno, sia per una inaspettata perorazione che vi si contiene, «per occasionem», a favore di un miglior concetto nella Compagnia delle capacità speculative dei transalpini.

Circa il par. 1: la Germania s'allinea con la «Francia» nel respingere il romano «nihil de casibus» per l'ordine dei «controversisti scolastici»; ma si allontana da essa nel modo che propone per combinare i vari elementi in causa; la sua proposta è così semplice e ovvia che par perfino strano che non sia finora venuta in mente a nessuno. Non c'è bisogno di sacrificare niente: basta che invece di alternare un biennio di Scrittura e uno di controversie, dedichino un anno alla Scrittura e uno alle controversie, e gli altri due restanti, del quadriennio teologico, ai casi. Il suggerimento è basato pedagogicamente: da una parte sembra che dopo un anno possano ormai raggiungere con più facilità da sé «quae ad exactiorem Scripturae et controversiarum cognitionem pertinent»; dall'altra c'è da temere che, assuefatti alle speculazioni sottili, «perpetuo fastidiant» la conoscenza dei casi così necessaria.

Severo, ma motivato, il proprio accordo circa le restrizioni al canto dei Germanici. È davvero necessario che essi riducano di molto «de studio canendi» e si applichino a quello teologico più diligentemente di quanto pare abbiano fatto fino adesso. Non si può infatti negare che tornano da quel collegio per lo più tali che «longe superentur», in fatto di dottrina solida, da quelli che han studiato teologia in questi paesi oltremontani. Eppure essi disprezzano costoro «molestissimo quodam fastu atque supercilio», perché ... non hanno visto l'Italia («quia scilicet non viderunt Italiam»).

Il par. 5 – il modo di far lezione – trova la Germania nella confluenza tra gli orientamenti dell'Aquitania e della Francia. Le differenze riguardano soltanto una marcata accentuazione del tono di avversione agli eretici. «Non si riportino le parole degli eretici», si è giudicato a Roma. Ma la Germania osserva che, «interdum, cum delectu», si potrebbero citare anche le parole precise, e cioè quando sono «paucula» e tali da produrre negli uditori piuttosto «odium... quam scandalum». Sempre, comunque, esattezza nel citar le fonti. Ancora: Roma ha detto: «regulariter non curandum» delle contraddizioni

[87] «Servet Scholasticus Scholasticam potius, quam Historicam rationem ... Transalpini vero, quod de ipsis alibi definitur, observent». E il definito è che ivi, se non si può avere scuola specifica di controversie, i due scolastici spieghino bensì le controversie secondo che s'incontrano seguendo l'ordine di s. Tommaso, ma «in iis ... plus morentur quam in subtilitatibus scholasticis». PACHTLER 79-80, 117; cf. Prima parte, 30 e 42-43.

[88] 206r-207r.

degli eretici; ma l'esperienza quotidiana insegna, che essi si vergognano non poco quando si mostra che «a se ipsi et inter se dissentiunt». Perciò, brevemente, ma anche ciò va fatto.

E siamo al par. 7, quello relativo alle controversie nei paesi oltremontani, e al loro combinarsi con la scolastica. I tedeschi formulano anzitutto l'intelligente domanda di ripetizioni settimanali di controversie, come la Ratio ha contemplato nel precedente paragrafo per i transalpini di Roma. Indi respingono con la massima decisione la norma che allorché si svolgono le controversie entro la spiegazione della Somma, ci si trattenga su di esse piuttosto che nelle sottigliezze scolastiche (contenti, per il resto della scolastica, delle conclusioni di s. Tommaso, con non molte aggiunte, con pochi e chiari argomenti di prova), in quanto questo metodo è quello che ci vuole per i tempi attuali. «Minime placet», questa motivazione. Ciò che è «maxime his locis et temporibus» adatto è ciò che più serve a rafforzare e difendere la fede «quae maxime ab haereticis impugnatur». Ora a ciò serve soprattutto l'«accurata tractatio» della teologia scolastica, come la censura prova mediante le medesime parole di s. Agostino usate dalla censura francese. Pertanto se assai utilmente, ci si impegna nell'accurata trattazione della teologia in Italia e Spagna per questo fine difensivo, in quanto vi possono essere delle eresie, molto più utilmente certo ci si impegnerà in essa in questi luoghi, dove le eresie non sono una possibilità, ma una realtà. Di conseguenza, anche dove i docenti di scolastica sono due, essa va trattata con non minor diligenza che le controversie stesse. Anche qui, si adduce dai tedeschi una sagace notazione pedagogica, su cui si richiama l'attenzione («quod attente cogitandum est»). Anche le controversie infatti «tum vel maxime» si insegnano e si trattano quando gli uditori sono resi capaci di scioglierle da sé senza maestro: e ciò si consegue mediante la conoscenza della teologia scolastica. Tant'è vero che oggi vediamo «vix ulla re» calar i dottori eretici nella stima dei loro seguaci che quando vengono stretti e confusi nelle questioni di fede con argomenti propriamente teologici, ché quanto si è a pure testimonianze anch'essi «non indiligenter» leggono Scrittura e Padri. D'altra parte essi corrompono le sentenze dei Padri (come anche della Scrittura), e purgarle si può soltanto «praesidiis scholasticae Theologiae». Al punto che pure essi, loro malgrado, cominciano a usare nelle loro dispute il metodo scolastico («quasi coacti, tandem scholasticae Theologiae rationem in suis disputationibus affectare incipiant»).

La perorazione tedesca in favore della scolastica continua di qui altissima – contro la tacita obiezione che i settentrionali sarebbero meno disposti alla speculazione – quale rivendicazione agli ingegni transalpini della «facultas ad scholasticam Theologiam capessendam». Loro lo pensano, ma è solo sfiducia, derivata dal dover constatare che tale è l'opinione corrente, la quale a sua volta ha probabilmente origine dal risultar essi a Roma sempre secondi, intimiditi come restano dalla rapidità italiana[89]. Ma chi li conosce nel loro

[89] «Nisi quod eis, nescio quo pacto, quaedam desperatio iniicitur, dum toties praeiudicatam aliorum de ipsis opinionem contrariam audiunt, inde fortasse conceptam, quod celeritate illa ac promptitudine Italica deterriti Romae Transalpini (ut sunt mansuetiori natura), impares aliis nationibus in concertatione literaria videntur».

paese ne forma ben diverso concetto. E infatti, non vengono dai paesi transalpini i principali «scholasticae atque subtilioris illius Theologiae authores?»[90]

Riguardo al complesso par. 8, la Germania Superiore, che geograficamente è contigua alla Boemia, interviene solo per Praga, e anche questo come un suggerimento: non vi si può proprio organizzare un programma più completo di studi («exactior studiorum ratio»)? Ne verrebbe maggior frutto «in toto illo regno Bohemiae».

La provincia del *Reno* nel suo contributo mette in evidenza la funzione contro-riformatrice dell'Ordine, che si rispecchia nelle finalità della Ratio. Per il resto, la sua posizione è affine a quella della Germania Superiore, e, in rapporto al tema delle controversie con gli eretici, si distingue per la virulenza e la verbosità degli attacchi, come si è letto in apertura di questa seconda Parte[91].

c) Polonia.

La situazione polacca fra quelle delle altre province della Compagnia di Gesù può considerarsi esemplare. La Polonia infatti è il centro ove confluiscono vari tipi di eresie da quella antitrinitaria dei sociniani[92] a quella calvinista e, in minor misura, al luteranesimo.

La linea seguita dai membri della commissione polacca[93] esprime caute

---

[90] Ma tutto ciò, si conclude, «obiter attingere per occasionem in hoc loco visum est» perché, se possibile, «minuatur in Societate haec opinio, quae de omittenda professione reconditionis Theologiae in locis Transalpinis», non giustamente, certo, e anche con grande svantaggio degl'interessi cattolici, «a plerisque concepta est».

[91] *Stud. 3* 242-261: «De ratione studiorum, Roma misso libello, rhenanorum patrum iudicium». L'inizio è: «Fuerunt autem hi Moguntiae eam ad rem a R. P. Oliverio [Manare] visitatore deputati...». Sono i rettori di Magonza, Molsheim e Treviri e quattro altri padri, tra i quali il p. Buys (1539-1611), che era stato uno dei compilatori romani (Parte prima, 26).

[92] Cf. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento* (Firenze 1967) 201-11, 223-30, 418-31.

[93] *Stud. 2* 128-71 (Altro esemplare, parimente sottoscritto da tutti i commissari, FG *Ms* 40a): «De ratione atque institutione studiorum per sex patres deputatos Romae anno 1585 conscripta, iudicium congregationis provinciae Poloniae mandato R.P.N. ad eundem finem celebratae Vilnae anno 1586 mensibus octobre novembre decembre et ianuario sequente». Si era scelta Vilna sia perché in quella stagione il provinciale visitava la Lituania, sia perché la Polonia «multis in locis pestifera aëris contagione laborabat», sia infine perché così i vocandi eran di meno, «Academia ipsa professores et doctores abunde suppeditante». Come si può capire anche solo da questo preludio, la censura polacca non la cede davvero alla francese in ampiezza, accuratezza, solennità. Veniamo così a sapere subito le qualifiche di ognuno dei membri della commissione. Furono nove, oltre il p. provinciale Giovanni Paolo Campana (Reggio nell'Emilia 1540-Roma 1592; provinciale 1581-1591; cf. D. Caccamo, in *Diz. biogr. d. Ital.* 17, 346-49), e cioè: da Vilna il rettore e il cancelliere dell'università, tre professori di teologia e quello di controversie e casi; in più tre rettori, dalla Livonia (Riga), Prussia (Braunsberg), Estonia (Dorpat). Vennero inoltre adoperati altri docenti di Vilna per la filosofia (due) e per gli studi umanistici. Nell'elenco è assente la Polonia: fu necessità, stante la distanza e il pericolo di contagio; tuttavia, essendo troppo lamentabile tale mancanza, si supplì col mandare a più d'uno il libro e chieder la censura; arrivarono a Vilna, dove furono letti ed esaminati, gli scritti di tre: il viceprovinciale di Polonia, e i professori a Poznán di controversie e casi e di matematica; lo scritto del secondo, l'inglese L. A. Faunt (1554-1591; Sommervogel III 554-57), in *Stud. 2* 172-79. Ma, come si vedrà, vennero pareri anche da Kalisz. Sono ben parecchi, quelli ai quali l'elenco appone il titolo di dottore in teologia, e vi compaiono in buon numero coloro che han lasciato memoria di sé, come Filippo Widmanstadt (1541-1588; Scaduto II 316-17), Stanislao Grodzicki (1541-1613; Sommervogel III 1844-1848), Giacomo Wujek (Vagrovicius; 1541-1597; *Catalogi Austriae* I 822). – Gli «Acta congregationis ipsius» proseguono poi nel far sapere – e par di avvertire una certa compiacenza – come nel modo di procedere si sono seguiti, per quanto possibile, «vestigia patrum romanorum». Sicché si premise da tutto il collegio l'invocazione allo Spirito Santo «solemniori quo fieri poterat ritu», fu raccomandato l'affare alle preghiere di tutta la provincia, e si trattò, prima «de opinionum delectu», quindi «de praxi studiorum». Dopo ciò, non occorre aggiungere che viene descritto minutamente il «Modus examinandi quaeque».

riserve, nel giudizio sul «De opinionum delectu», tanto nei confronti della scolastica che in quelli di s. Tommaso. In particolare si osserva che s. Tommaso non pare abbia tanto colpito nel segno come interprete della S. Scrittura che, per seguir lui, debba esser abbandonata «antiquorum Patrum sententia et positivorum quoque, qui Scripturas ex ipsis fontibus tractant». Eppure, se non è permesso allontanarsi da lui fuori che nei punti elencati da Roma, bisognerà seguirlo in tutto quello che nella parte terza della Somma dice di Cristo e della storia evangelica. Si ordina che nella scolastica ciò venga omesso; ma siccome spesso ne dipendono altre posizioni tomistiche (ché in s. Tommaso «sunt connexa omnia»), «etiamsi in uno loco omittantur, alibi tamen dicenda erunt». In tal modo si dovrà permettere ad un professore quello che ad un altro non è permesso: il professore di Scrittura seguirà la «communior sententia Patrum et positivorum», mentre quello di scolastica non potrà fare altrettanto. E ne sorgerà materia di contrasti. Si critica poi vivacemente chi motiva l'adesione rigida a s. Tommaso con le Costituzioni; queste, ben analizzate, vanno invece in senso opposto[94]. Sicché, venuti al giudizio delle singole regole «pro opinionum delectu», i polacchi affermano doversi mutare del tutto «illa tanta ad D. Thomam obligatio», e propongono due formulazioni più sfumate delle regole 5a 6a e 9a. Questa la prima: Stabilita la norma delle Costituzioni («la dottrina più sicura e approvata e gli autori che la insegnano»), continuare cosí: «E poiché tale è comunemente considerato s. Tommaso, i nostri non si allontanino da lui eccetto che il contrario sia chiaramente insegnato da molti e gravi autori classici o nelle università passi comunemente come più ricevuto». La seconda formulazione associa a quello tomistico altri due criteri per la dottrina più sicura e approvata; tale deve ritenersi: a) quella in cui consentono moralmente «omnes graves et praecipui doctores»; b) quella in cui, anche se dissentendo da s. Tommaso, «unanimiter consenserint» quattro o cinque dottori dei contenuti nell'elenco fissato da Roma.

Venendo quindi a trattare in particolare della regola 9a, i polacchi giudicano che, se deve proprio restare, vi si introducano queste modifiche: 1°) negli articoli della Somma che sono propriamente un'ermeneutica biblica, non ci sia differenza fra teologo positivo e scolastico; ossia anche questi possa lasciar s. Tommaso per l'ermeneutica patristica, e per quella moderna, che ha dato molti apporti all'intelligenza della materia. 2°) Similmente, nelle controversie converrebbe non esser troppo legati al solo s. Tommaso – che non ha potuto vedere il sorgere delle eresie moderne – qualora si trovino cose migliori altrove[95].

---

[94] 132v-133r. Un'ultima ragione per l'adesione non tanto stretta a s. Tommaso è espressa cosí: «Denique, quid si Societatis nostrae hunc doctrinae modum ac libertatem ideo suscitavit in Ecclesia Deus, ut ea ratione et exemplo mederetur nimiis quorundam affectibus, qui personae magis unius authoris quam veritati aliquando servisse videntur? Id quod in materia de conceptione B. Virginis probe palpatur, et similibus aliis».

[95] 138r-v.

Nel giudizio intorno al «De praxi et ordine studiorum» si chiede dettagliatamente che anche per la Scrittura sia fornita un'articolazione della materia in programma anno per anno, cosí come si è fatto per la teologia scolastica[96].

Due lettori bastano per questa, ma includendovi le controversie, ché da sé è troppo secca. E poi, se essa è scorporata dalle controversie, o si rischia di staccare dalle fondamenta l'edificio di queste, o il controversista dovrà ripetere i fondamenti scolastici, con tedio e consumo di tempo. Infine potrebbe prodursi emulazione tra il professore di scolastica e quello di controversie. La materia, cosí, diventa certo assai vasta, ma non è impossibile completarla in un quadriennio. Non è infatti necessario istituire una lunga trattazione delle controversie (sarebbe fastidiosissimo consacrare tutto un anno a una sola controversia, per es. sul sommo pontefice). Basta dare «succincte, nervose tamen, ea omnia quae ad convincendos haereticos sint necessaria», tanto più che sono già editi i trattati del p. Bellarmino[97]. Le *Controversiae* di Bellarmino costituiscono dunque un ottimo sussidio per svolgere un insegnamento teologico adeguato al tempo e al luogo.

Altro punto che conviene rilevare è nel giudizio sul reparto Controversie. Si ritiene che l'ascolto della lezione di controversie nel Collegio Romano si debba allargare anche agli spagnoli ed agli italiani per due motivi: uno di carattere ecclesiologico, che la Chiesa contro la quale gli eretici sferrano il loro attacco è madre di tutti, e quindi anche la sua difesa deve essere comune; l'altro motivo è che è desiderabile cresca il numero di scrittori capaci disponibili ad impegnarsi contro l'eresia. Orbene, se gli italiani e gli spagnoli fossero esercitati in questo genere, sarebbero superiori a vari ultramontani, a causa di una più felice disposizione di ingegno. Alcuni – non gesuiti – che hanno in questi paesi tentato la via delle controversie senza sufficiente preparazione lo hanno fatto almeno «satis imperite et ieiune», come quelli che «haereticorum opiniones numquam calluerint». « Minus commoda» appare ai censori la metodologia proposta, che usa come pezzo forte le decisioni ecclesiastiche, contentandosi di soli due o tre passi scritturistici per ogni punto di dottrina cattolica, di pochissime ragioni, e di Padri allegati sinteticamente. Occorre procedere proprio al rovescio, se si vuol far impressione agli eretici, che s'infischiano dei «decreta», riguardano come centoni i Padri non riportati con le precise parole e combattono a punta di Bibbia e di ragioni: occorre cioè dare molte allegazioni bibliche, ma scelte con gran criterio; lo stesso vale per le ragioni teologiche; Padri, non molto, ma quando si citano, citarli «ad verbum»; e non si dimentichi inoltre l'efficace arma del segnalar le contraddizioni fra i diversi autori eretici, e ancor più quelle in cui cade un medesimo autore; ché gli eretici «multum confunduntur contradictionibus aliquibus insignioribus suorum», specialmente i «prudentiores et cordatiores».

---

[96] 148r. Si è trovato vero il lamento della Ratio circa lo scarso impegno dei gesuiti nell'applicarsi allo studio della Scrittura. E poiché il «libellus» ha proposto rimedi solo per chi la insegna nelle università, la congregazione della Polonia ne suggerisce per chi compie gli studi, cominciando anzi dal noviziato.

[97] 149r-v.

Si osserva infine che nei collegi transalpini dove non si fa lezione di filosofia né di teologia – vale a dire dove ci sono solo i corsi letterari –, se hanno uniti seminari, ovvero vi siano molti che vengono indirizzati al sacerdozio, si dovrebbero tenere ogni giorno, alternativamente, lezioni di casi o di controversie nell'ultima ora del pomeriggio[98].

L'esame del contributo polacco non sarebbe completo se non si prendesse in considerazione la censura del p. Pisa[99]. Indipendentemente dal peso che le sue osservazioni esercitarono nell'immediato (pervennero troppo tardi perché la commissione ne potesse tenere conto), documentano con maggiore ricchezza di particolari l'originalità della linea teologica scritturistico–patristico–conciliare (teologia positiva) polacca. Il p. Alfonso Pisa[99], movendo da una concezione aperta e coraggiosa della libertà di pensiero naturale all'uomo, tanto che pure coartata non può non farsi avanti impetuosa – cosí come le acque di un fiume, impedite nel loro scorrimento, avanzano per un'altra parte –, propone una riduzione dell'incidenza della Somma tomistica a tutto vantaggio d'una lettura patristica. A titolo di saggio, egli trova nella sola materia sacramentaria ventotto tesi di s. Tommaso, alle quali «non videtur nostros esse cogendos», almeno nelle province settentrionali. Ne menzioniamo solo alcune, in rapporto più diretto con la problematica eretica: la base scritturale per i due soli sacramenti del Battesimo ed Eucaristia (mentre c'è anche per la Penitenza, secondo il Tridentino: «Quorum remiseritis»); il sacramento dell'Eucaristia consistente nella consacrazione della materia non nella sua sunzione (il Catechismo Romano insegna invece che i Padri chiamano sacramento, in quanto segni, sia la comunione sia le specie del pane e vino); permanenza di Cristo sotto le specie eucaristiche finché queste rimangono (s. Bonaventura ritiene più comune e sicura sentenza la permanenza finché le specie si possono assumere); la messa essere sacrificio perché commemora il sacrificio della croce (laddove i Padri parlano di vera immolazione, benché incruenta, nella messa); l'istituzione della Penitenza identificata nel «Quodcumque solveris...» (cosa contraddetta, come si è detto or ora, dal Tridentino). Analogamente, anche per altri sacramenti, ad esempio il matrimonio, la dottrina patristica è preferita alla tomistica[100]. Per tutto ciò il p. Pisa propone contro s. Tommaso – non stimato dagli eretici – un netto e chiaro ricupero dei Padri in funzione antiereticale, e ne suggerisce vari possibili modi: adottare come testo il «De fide orthodoxa» del Damasceno («in cuius opinionibus nihil scio vocatum esse in controversiam»); provvedere la Compagnia, che ha già la sua grammatica nell'Alvares, la sua Dialettica nel Fonseca, il suo cate-

---

[98] 157r-v.

[99] Di lui (Toledo 1528-Kalisz 1598; SCADUTO, *Catalogo* 118) è parola anche nella Parte prima, pp. 8, 14 n. 57 (la sua teologia sacramentaria) 15-17 (sulla stampa controversistica). In quest'epoca (1586-87) è professore di controversie a Kalisz (*Pol. 6* 132). Il suo scritto, datato «ante primam Dominicam Adventus anno Domini 1586» sta in *Stud. 3* 283-90, ed è accompagnato da questa nota del provinciale Campana: «Provincialis vix legit; tarde allata est, et statim mitti debuit».

[100] *Stud. 3* 286v-288r.

chismo nel Canisio..., anche della sua Somma teologica; curare una completa armonia agostiniana, qualora non si trovi sufficiente la «Confessio Augustiniana» del p. Torres: s. Agostino si può opporre agli eretici, che ne hanno alquanto riverenza; anche «laudatissimi doctores lovanienses» sembra non seguano altro autore che s. Agostino, come si vede dai loro libri[101].

Il p. A. Pisa però non è un isolato nel sostenere questa linea. Anche il vice-Rettore di Kalisz, p. Giovanni Leopolitano (Vuchala, di Leopoli), a proposito della materia controversistica si chiede anzitutto se sia ancora necessaria tanta accuratezza, dato che sono uscite le *Controversie* di Bellarmino; in secondo luogo, se nel settentrione non sia meglio congiungere la loro trattazione con le lezioni di teologia e di S. Scrittura, giacché «tot lectionibus audiendis et scribendis pauci possunt sufficere». Se tuttavia «sunt legendae ex professo» conviene chiedersi se non convenga «haberi aliquem librum cuius doctrinae et methodo inhaereatur». Il libro più adatto è il *Concilium Tridentinum* (dottrina, canoni e decreti). Esso ha il merito di procedere «fere per ordinem haeresum exortarum nostro tempore»[102]. Colpiscono in questo parere non soltanto l'originalità della linea, ma anche la forte impronta positiva optante addirittura per i testi tridentini direttamente. Si può dunque ragionevolmente ripetere la domanda: fino a che punto le *Controversie* di Bellarmino e il Tridentino si possono integrare a vicenda? La loro metodologia infatti non è la stessa.

***

Da quanto è stato esaminato sin qui, vengono emergendo due linee teologiche generali. Quella scritturistico–patristica positiva da un lato, quella speculativa dall'altro. Poiché le controversie si inseriscono nel punto di intersezione fra le due linee, la distribuzione regionale è la seguente:

---

[101] Ib. 290r (cf. 284rv e 286rv, per il Damasceno e la Somma propria; 283r per s. Agostino). P. Pisa tiene però a dichiarare di non essere poco affezionato a s. Tommaso: «profiteor coram Deo me nulli patrum Societatis cedere in devotione erga hunc S. Doctorem, nec minus laborasse et adhuc laborare in eius opinionibus defendendis, quam ullus alius in Societate. Et hoc semper feci ... dum docui in Societate triginta et aliquot annis». Ma è che non siamo più nel Medioevo... «S. Augustinus fecit librum retractationum: nec dubito quin S. Thomas simili modestia, si hodie viveret inter nos, faceret librum retractationum; cum videret quasi alium mundum exortum, alias Ecclesiae necessitates, et infelicis illius saeculi, quo ipse floruit, discussam caliginem». E spiega in che senso vale l'aggettivo piuttosto inaspettato di cui ha gratificato il sec. XIII: «Infelix dico illud saeculum quoad ea, quibus caruit, Dei beneficia, quibus hodie fruimur per Dei singularem gratiam». Un giudizio così insolito meritava, pensiamo, di essere trascritto.

[102] *Stud. 3* 293r. La censura occupa i ff. 291-96. Sull'autore (1546-1608), *Catalogi Austriae* I. 746. e *Pol. 6* 131v (nel giugno '87 è vice-rettore da un anno e sette mesi; è «Roxolanus seu Russus», entrato nella Compagnia a Roma baccelliere in arti dell'università di Cracovia; a Roma dopo nove mesi a S. Andrea è passato a studiare teologia scolastica e positiva, controversie e casi al Collegio Romano. Ma per salute fu rimandato in Polonia, dove pronunciò i voti, e quindi passò all'insegnamento letterario. «Docuit etiam Controversias in Cathechismo»). Cf. anche *Vocationum liber autobiographicus*, cura J. WARSZAWSKI S.I. (Romae 1966): «Parvus» 107-108.

Indirizzo positivo: Polonia.

Indirizzo speculativo: Spagna e Francia, province italiane (Milano–Venezia–Napoli–Sicilia).

Mediazione fra indirizzo speculativo e positivo: Aquitania, Germania, Renania, Francia.

S. Scrittura: Polonia, Collegio Romano e Spagna propongono la rivalutazione dell'insegnamento della S. Scrittura. La Polonia lo lega con forza alle controversie.

Teologia scolastica: la Spagna e la Francia rivalutano questo insegnamento in modi diversi: l'una legandolo indissolubilmente alla Somma, l'altra facendo della scolastica la scienza teologica per eccellenza, sia pure con critiche alla Somma. Le province transalpine riaffermano tutte l'importanza della scolastica nella formazione degli ultramontani.

Controversie: rivalutazione delle province transalpine; critiche e timori al di qua delle Alpi.

II. La Ratio Studiorum del 1586 B.

Le osservazioni delle province, ampie e analitiche, a livello tanto di redazione formale quanto di contenuti pongono capo a un rifacimento[103], che, in riferimento agli studi superiori, contiene un cospicuo numero di elementi nuovi in relazione alla S. Scrittura (introduzione e prassi degli studi) ed alle controversie. Diversamente, la scolastica e il «delectus opinionum» conservano abbastanza inalterata la loro fisionomia. Questa particolare articolazione si spiega, poiché la S. Scrittura costituisce l'oggetto centrale e più elevato di riflessione della Compagnia di Gesù; esso si presenta in una situazione piuttosto difficile in alcune parti d'Europa, ove è alquanto trascurato; ha connessioni strette, infine, con la scolastica e con la Controversia; di qui la necessità di determinarle in modo corretto e di temperarle secondo come la Francia stessa, per fare uno tra gli esempi più significativi, aveva proposto. Per le controversie la situazione è abbastanza simile, anche se la situazione geo–storica del loro insegnamento è diversa.

Come si sia arrivati al nuovo testo (base per costruire la vera Ratio a forma di regole), è indicato nella prefazione «al Lettore» della Ratio 1591. Dell'esame del materiale arrivato dalle province furono incaricati «praecipui Doctores Collegii Romani» insieme con tre dei precedenti sei deputati, tratte-

[103] Ignorato fino ad oggi, è stato identificato nel FG dal P. Lukács, che l'ha chiamato testo B, e ne pubblicherà le sezioni che hanno subito cambiamenti nell'edizione critica della Ratio (MP V; nelle citazioni che si faranno, si rimanderà senz'altro ad essa, già in bozze definitive). Il manoscritto pulito è ora conservato in ARSI *Stud. 1*, di cui forma i volumi d) ed e), il primo per gli studi superiori, il secondo per i letterari, che subirono le innovazioni più profonde. – La parte speculativa ha una elaborazione a sé (v. sotto III 1 c).

nuti a Roma per tal fine. Da essi «difficultates, quae in hoc toto genere propositae fuerant a Provinciis, Romae graviter ac strenue versatae retractaeque sunt»[104]. Chi rimaneggiò poi materialmente il volume del 1586, fu l'eccellente latinista p. Stefano Tucci, già autore del volume stesso.

1. *La S. Scrittura.*

Il testo B della Ratio Studiorum conserva qui intatta tanto l'architettura delle parti del testo A, diviso in una introduzione e in sei paragrafi contenenti regole interne al professore di S. Scrittura (oggetto della materia; suddivisione per libri; metodo di lettura; distinzione del campo scritturistico da quello scolastico e controversistico, enucleazione del «methodus interpretandi S. Scripturam»), quanto, in buona parte, anche i contenuti, tranne eccezioni significative, indice dell'accoglimento delle proposte delle province. I mutamenti e le novità più considerevoli riguardano invece gli «incitamenta studiorum» precedentemente assenti ed ora inseriti dietro le richieste di Cordova, Granada e Siviglia, della provincia di Toledo (Madrid), di quelle italiane, e anche della Francia.

L'introduzione presenta rilevanti varianti redazionali a proposito del rapporto S. Scrittura – teologia scolastica. Mentre infatti il testo A tende a contrapporle, il testo B cerca una conciliazione.

Per maggiore agio del lettore, si danno qui i due testi A e B onde cogliere la differenza di tono e di contenuti:

«Ad id [allo studio della S. Scrittura] enim nos hortantur exempla sanctorum Patrum, qui semper honestius atque utilius putarunt in Scripturas quam in tot quaestiones incumbere: et Deum audire loquentem per Prophetas et Apostolos suos, quam in nostris cogitationibus ac speculationibus consenescere. Magnum sane praesidium Ecclesiae positum videtur in scholasticis disputationibus, sed longe maius in vero ac germano Scripturarum sensu pervestigando; ex iis enim desumendae sunt veritates, in quibus explicandis scholastici versantur; ut commentarios sequi videantur, relicto textu, qui se totos Scholasticae Theologiae tradunt, posthabita soliditate Scripturarum»[105].

«Ad id enim nos hortantur exempla sanctorum Patrum, qui cum in vero ac germano Scripturarum sensu pervestigando operae plurimum collocarint, satis etiam nos monitos esse voluerunt ita scholasticis quaestionibus esse vacandum, ut nihilo minus iucundum nobis et gloriosum videri debeat, Deum audire loquentem per Prophetas et per Apostolos suos; cum praesertim ex Scripturis desumantur veritates, in quibus explicandis scholastici versantur»[106].

Mentre il testo A ha uno sviluppo articolato per gradi, il testo B realizza una felice sintesi che semplifica il periodo, conferendo ad esso un carattere

---

[104] MP V, 230. Per indicazioni più precise, si rimanda all'introduzione premessa a questo volume.
[105] Pachtler 67.
[106] MP V, 163.

consequenziario esprimentesi mediante la proposizione consecutiva centrale. E dunque mentre A si caratterizza, sul piano sintattico, per un'opposizione Scrittura–scolastica (metodo speculativo) sottolineata dalla comparazione «Magnum sane praesidium Ecclesiae positum videtur in scholasticis disputationibus, sed longe maius in vero ac germano Scripturarum sensu pervestigando» che dà l'idea della continuità e della durata della ricerca, B collega direttamente l'esempio dei Padri con l'esercizio della scolastica presso i contemporanei, con accrescimento del suo valore. Ciò non diminuisce tuttavia l'eccellenza dell'ascoltare Dio «loquentem per Prophetas et Apostolos suos». In tal modo si ottiene un vero e proprio spostamento della precedente posizione, attuandosi una bipolarità semantica tra Scrittura e scolastica nel loro rapporto interno. Ché mentre nel primo caso i Padri sono collegati con la S. Scrittura, nel secondo il loro legame con essa è mediato dalla scolastica.

Senza entrare nel merito della legittimità di una simile operazione, il fatto che sia stata compiuta testimonia che si è inteso dare una impronta moderatamente scolasticizzante all'approccio verso la S. Scrittura e, dunque, che si è voluta sottolineare la sua centralità nell'edificio teologico. Ciò significa, altresì, il pieno accoglimento delle richieste provenienti dalla Francia e dalla Germania.

Si tempera poi l'asserzione rotonda che i cattolici transalpini ricorrono ai commenti degli eretici – già giudicata negativamente dalla Francia – trasformandola in ipotesi, e solo affermando che talvolta l'ipotesi diventa realtà, eliminata la pungente menzione dei transalpini. «Fieretque (quod et accidit aliquando) ut qui Scripturarum studio delectantur, haereticorum mallent, quam catholicorum uti commentariis».

Dopo l'introduzione – che è ora diventata cap. 1° – si inserisce tutto un nuovo cap. 2° di «Incitamenta» agli studi scritturistici. Essi sono sette: 1°) che ogni mese, durante il pranzo o la cena, si tenga su un tema fra i più oscuri e più famosi della Bibbia una lezione da parte di un alunno, scelto dal professore di Scrittura e dal prefetto degli studi, come già si fanno talvolta orazioni latine; anzi una volta o due al mese il professore potrebbe prendersi un riposo e far tenere lezione per mezz'ora da un alunno, cui poi due altri, preparati dal professore, nella mezz'ora seguente obietterebbero, ma non con sottigliezze scolastiche, bensì allegando altri passi biblici, idiotismi di lingue e interpretazioni di Padri. 2°) chi vuol prendere il dottorato includa nelle tesi scolastiche qualche tesi sui passi biblici più importanti. 3°) che capitando di addurre nelle lezioni o di sentir addurre nelle dispute un egregio espositore biblico lo si faccia con mostre di onore. 4°) che i superiori procurino la massima frequenza di alunni gesuiti, eliminando quasi le eccezioni, e che il lettore sia eccellente in tutte le cognizioni che fanno il buon interprete, preparandolo quindi adeguatamente. 5°) istituzione di una ripetizione domestica settimanale. 6°) da non disprezzare il suggerimento di alcune province, che i novizi nel quarto d'ora giornaliero che hanno per imparar a memoria la dottrina cristiana o altro di pio, apprendano pure il Salterio, i Proverbi e qualcosa del Nuovo Te-

stamento. 7°) finalmente gioverebbe assai che qualche gesuita componesse un manuale di istituzioni bibliche; facendo risparmiar tempo e fatica, molti sarebbero allettati a leggerlo, almeno «succisivis horis»[107]. Tutti rimedi e suggerimenti, come si vede, assai pratici e stimolanti per rialzare il livello in materia, deplorato fin dal tempo di Mercuriano.

Quelle che nel testo A seguivano all'introduzione come regole del lettore biblico, sono ora raccolte nel cap. 3°: «Optima ratio explicandi Scripturas»[108]. Non vi sono rilevanti mutamenti di contenuto, ma solo alcune aggiunte – ad esempio quella relativa allo spirito dell'interpres, che deve essere latino piuttosto che greco od ebreo – nonché precisazioni e variazioni di costrutto sintattico, la cui incidenza è relativa alla redazione del testo ed alla distribuzione delle parti, non già ai contenuti.

2. *Scolastica e controversie.*

La sezione sulla *Scolastica* tiene conto, soprattutto per la distribuzione delle ore, la divisione delle materie di insegnamento fra tre professori, la stessa articolazione interna dei temi, delle diverse circostanze e situazioni storiche relative alle province della Compagnia di Gesù. A proposito invece degli accorgimenti grazie ai quali due professori possono portare a termine nel quadriennio il corso di teologia, il testo non subisce alcuna variazione di rilievo neppure in riferimento al par. 7 sui rapporti fra scolastica e controversie. Al contrario, il terzo capitolo sulla prassi del dettare rispecchia ancora una volta la variegata situazione delle province[109].

La situazione sulle *Controversie* è modificata in modo cospicuo[110]. Già il titolo cambia. In luogo di «De Controversiis praelegendis», si ha «De Controversiis praelegendis seu repetendis», più rispondente al contenuto effettivo. Tanto più che ora la sezione comincia proprio con le ripetizioni. Si è infatti abolito il precedente par. 1, oggetto di molte censure, e – in ideale connessione con il par. 2 – è stato posto in suo luogo il par. 6, totalmente rifatto. Non vengono in considerazione solo i transalpini (ma individuati nei loro nomi: collegi Germanico e Inglese), bensì anche collegi «extra Urbem» dove si leggano controversie. C'è però della differenza: i primi settimanalmente devono avere non più di una sola ripetizione, ma due, e davanti al prefetto degli studi; in esse un àlunno spieghi per mezz'ora una controversia «iuxta ordinem P. Bellarmini» e nell'altra risponda ai dubbi che i condiscepoli proporranno, non «argumentantium, sed apte et graviter interrogantium more»; e tutto senza omettere la ripetizione di scolastica; invece, altrove ci sarà una sola ripetizione alla settimana e con omissione della scolastica.

---

[107] Ib. 164-65.
[108] Ib. 165-66.
[109] Ib. 170-74.
[110] Le mutazioni introdotte in questa sezione sono riunite, nel vol. V dei MP, nell'apparato critico al testo A, p. 87-88.

Il par. 2 che Parra e Bellarmino avevano approvato («Germani Romae exerceantur in concionando pene quotidie»), rimane. Anche il par. 3 sul canto non viene modificato, nonostante le critiche della Francia, che non lo reputava pertinente alla Ratio Studiorum, ma piuttosto «ad munus et gubernationem P. N. Generalis et provincialium in suis provinciis», d'accordo in ciò con i teologi del Collegio Romano ad esclusione di Parra. Siccome però «Germania Superior confirmat haec omnia», attribuendo allo «studium canendi» e simili occupazioni l'inferiorità («longe superentur») nella sodezza di dottrina degli ex alunni di Roma rispetto ai sacerdoti educati in Germania, il paragrafo è mantenuto. Il par. 4 della redazione A è semplicemente assente, probabilmente perché non c'era accordo nella suddivisione delle ore. Il par. 5 sul modo di tenere la lezione di controversie, articolato in nove punti, conserva la stessa struttura esterna che aveva in A, ma subisce alcune modifiche ed aggiustamenti in relazione alla spiegazione delle eresie e soprattutto alle modalità di esposizione del pensiero degli avversari. Si danno qui ambedue le redazioni nel punto che più interessa.

A

(Parte positiva) Explicentur haereses... Professor dicat breviter et valde fideliter.

(Parte negativa) nec referantur haereticorum scommata, nec verba nec exaggerationes sed nuda sententia.

B

(Parte positiva) [nessuna modifica].

(Parte negativa) nec referantur haereticorum verba sine necessitate aut fructu... multo minus exaggerationes eorum seu scommata nisi brevissima et aptissima quibus autores publice pudefiant, quamvis haec popularibus potius concionibus, aut etiam scribendis libris quam scholasticis disputationibus, in quibus expenduntur rerum momenta, conveniant.

Mentre precedentemente erano bandite «exaggerationes» e anche le parole stesse degli eretici, ora si danno condizioni e criteri in base alle quali esse possono essere riferite: la necessità e i frutti che se ne ottengono, per le parole (poste in primo luogo); che siano «brevissima et aptissima», per le esagerazioni ed espressioni mordaci, e ciò a che i loro autori pubblicamente arrossiscano. Si mostra così di aver accolto le sollecitazioni dell'Aquitania, della Francia, della Germania Superiore e della Renania in ordine a questi due punti. Tale accoglienza è però temperata dall'osservazione che riferire «scommata» è più adeguato alle prediche popolari e ai libri che non alle lezioni, dove si bada al sodo. La correzione di p. Tucci può essere interpretata da un lato, come concessione all'atteggiamento psicologico verso gli eretici pro-

prio alle province transalpine; dall'altro come consapevolezza critica dei limiti di quell'atteggiamento, che introduce anche nella Ratio elementi propri alla controversia orale. Storicamente, l'inserzione di essi denota come, mentre fra il 1547 e il 1563 c'era rispetto per la persona dell'eretico e fiducia nella possibilità del suo ricupero, in seguito si pongono alcune significative premesse per una svolta di cui la Ratio rende nitida testimonianza.

Non ci sono mutamenti di rilievo invece sul punto della Scrittura come base di confutazione; segno di una sconfitta della linea scritturistica positiva, a livello metodologico, fatta propria da alcuni paesi transalpini – non la Polonia –, che pensavano di contrastare l'avversario sul suo stesso terreno. Soltanto, il «*duobus* vel *tribus* Scripturae locis valde manifestis» è sostituito con «paucis» e «valde *illustribus* ac manifestis». E si dà il motivo per limitarsi così: non andare all'infinito, dato che, se i passi biblici vengono corroborati nel modo qui insegnato, appena è che occorra analizzarne più di quattro.

Nel punto 7^{0}, delle contraddizioni degli autori eretici, si tempera il precedente «regulariter non est curandum» con l'aggiunta: «Tametsi, id si raro, breviter et apte fiat, proditis ipsorum ineptiis, fraudibus, antilogiis mirum in modum consternantur». Questa è una ulteriore concessione alle province transalpine che chiedevano un atteggiamento più severo e aspro verso gli avversari. P. Tucci è stato breve, ma efficace: «pudefiant... consternantur». Egli poi aggiunge che degli errori che «quotidie pullulant» si faccia il catalogo non solo in Germania (testo A), ma anche «ubicumque grassantur haereses»; né dimentica di far seguire al «Romam perscribatur» la clausola: «ut edatur in lucem auctoritate R. P. Praepositi Generalis».

Alla fine del paragrafo sul metodo d'insegnamento, si aggiunge la richiesta della Francia di fissare la materia da spiegare nei singoli anni, «ne professor licenter et ad longum vagetur pro libitu», con l'annotazione che tocca a chi l'ha chiesta fare questa delimitazione, da approvarsi poi dal Generale, e magari anche da estendersi a tutti.

Il par. 7 della redazione A rifluisce nella redazione B quasi per intiero; ma vi sono due aggiunte. Una, che accoglie la soluzione tedesca, chiarisce che se il riguardo alla sanità non consente due lezioni quotidiane di Scrittura e di controversie (oltre le altre due di scolastica), le due materie vanno alternate. Un'altra, più importante aggiunta, è un ammonimento a proposito delle controversie quando siano svolte, dove occorrono secondo l'ordine della Somma, dai due professori di scolastica (che avviene là dove la lezione di controversie o non si può introdurre o non così presto); essi devono soffermarsi su esse piuttosto che su sottigliezze scolastiche; per queste, si diceva in A, devono contentarsi delle conclusioni tomistiche con poche aggiunte, giacché così è più opportuno oggi; «in subtilitatibus scholasticis spinosis quibusdam» si dice ora sbrigativamente in B. In luogo del precedente sviluppo, è posto questo monito (che dipende dalle critiche della Francia al modo come la teologia scolastica veniva insegnata, e dall'apprezzamento dato ad essa dalla Germania, di validissimo strumento «ad muniendam et defendendam fidem», il cui merito e onore è «fidem saluberrimam gignere, nutrire, defendere et robora-

re»): «Illud tamen habendum: docte quidem et dilucide de controversiis esse disputandum: sobrie tamen, ut scholasticae, quae prodest et ipsa magnopere adversus haereticos, non exigua ratio habeatur». Il p. Tucci concede dunque che si spieghino dagli scolastici le controversie dottamente e con chiarezza, ma inculca anche la sobrietà per lasciar spazio («non exigua ratio») alla dottrina scolastica, che anch'essa giova «magnopere» contro gli eretici. Anzi – continua –, affinché i professori di teologia con più agio «in theologicas excurrant quaestiones», quell'anno che capitasse che teologo e scritturista dovessero svolgere la medesima controversia, il primo la lasci al secondo.

Il par. 8, nonostante i pareri che chiedevano di abolirlo perché particolaristico, subisce una lieve variazione soltanto nell'ultima parte riguardante la lezione del *Catechismus Romanus* o di quello del Canisio nel collegio ove non sono insegnate né la teologia, né la filosofia. Per il Canisio si chiosa: «nisi aliquis alter decursu temporis eadem capita melius pertractaret», e si specifica che già adesso in Francia, se si fa la lezione in francese, quello di Auger «opportunior est». Sono accolti cioè i suggerimenti della Francia.

***

Sarebbe erroneo dire che la 1586 B ha una fisionomia transalpina. L'analisi del testo, sia pure sommaria, a riguardo degli studi superiori presi in esame, mostra piuttosto che essa accoglie alcune fra la richieste delle provincie con moderazione, sforzandosi di mantenere una posizione equilibrata. In ogni caso in essa si rispecchiano nella misura più completa gli orientamenti della Compagnia di Gesù relativi alle situazioni spazio-temporali in cui operava.

III. La Ratio Studiorum ufficiale (1591-92, 1599).

1. *La Ratio del 1591-92.*

L'intero Ordine seguiva l'impresa con partecipazione e ne sollecitava il compimento, come documentano gli Atti delle Congregazioni provinciali del 1587[111]. Fu però solo nel 1591 che uscì dalla stamperia privata del Collegio

[111] Le Congregazioni provinciali si radunavano (e si radunano ancora) ogni triennio per dare un «votum» se si debba o no convocare la Congregazione generale; e per eleggere un «procuratore» che riferisca al Generale sulla provincia; a lui vengono affidati i «postulati» approvati dalla Congregazione stessa e altri. Ebbene: tra i più ricorrenti motivi, apportati nei voti, che potrebbero consigliare la Congregazione generale (che si terrebbe a otto anni dalla precedente), v'è quello di provvedere finalmente l'ordinamento preciso per le scuole. Sebbene poi si decida per il no, non essendo tali i motivi da compensare i gravissimi svantaggi e pericoli di un tale generale raduno, e d'altra parte, quanto agli studi, essendo nota la sollecitudine del Generale per arrivare alla Ratio. Però poi tra i postulati si trova spesso quello di affrettarla al possibile. Cf., per un saggio, tra le Congregazioni italiane: *Congr. 43*, 5 (Roma), 24 (Napoli), 40 (Sicilia), 52 (Veneta).

Romano, quale Ordinazione del Generale, la parte pratica – e solo essa – della Ratio Studiorum[112].

L'anno seguente, accompagnata da una lettera del p. Acquaviva del 18 luglio, veniva spedita alle province – ma in manoscritto – la parte speculativa[113].

a) Aspetti generali.

Il testo del 1591, che nell'intenzione era sostanzialmente definitivo, saggiamente lo si volle tuttavia ancora provvisorio; si demandava alla pratica l'ultimo perfezionamento. Poiché sempre – osserva la Prefazione – «novis institutionibus» suole aggiungersi «maius firmitatis pondus» dall'esperimento, il testo veniva pubblicato con la riserva che se «quotidianus ipse usus» mostrasse che qualcuna delle regole composte aveva «emolumenti minus quam speratum fuerat» ciò venisse «haud segniter» notato nelle singole province. Ma v'è da ritenere, si aggiunge, «non multa sane huiusmodi futura», essendosi tenuto tanto conto delle osservazioni ricevute. Fra tre anni si scrivano al padre Generale questi eventuali appunti, affinché dopo che dagli incaricati «omnia denuo recognita et excussa fuerint, perpetua demum stabilitate firmentur». Chi scriveva questo aureo latino – e fu di sicuro il p. Tucci – era alquanto ottimista. Il testo «perpetua stabilitate firmatus» uscirà solo di lì a otto anni, e quanto trasformato! Ma farà l'effetto di un lavoro rifinito rispetto a un abbozzo.

La disposizione architettonica del testo poggia – e poggerà ormai – su quattro pilastri: il provinciale, il rettore, il prefetto degli studi e i professori (a tutti i livelli e specialità). Il metodo cui ci si è attenuti è stato di offrire a ciascuno tutte le regole che deve osservare, anche se questo comportava di dover ripetere in più luoghi le stesse regole. Nell'edizione definitiva, le cose comuni a più di uno verranno raggruppate insieme.

Quanto ai contenuti, per quel che attiene all'oggetto centrale di questo studio, la differenza più cospicua rispetto al testo proposto alle province è proprio l'assenza delle Controversie, come disciplina a sé, fra le altre del cor-

---

[112] Il titolo è: «*Ratio / atq. institutio / studiorum.* Romae, / In Collegio Societatis Iesu. Anno Dñi / M.D.X-XCI». È un volumetto in 12°, di 332 pagine. Oggi se ne conoscono solo pochi esemplari: essendo divenuto superfluo dopo la pubblicazione della Ratio definitiva, non è stato più ripubblicato. Facevano seguito al volume, con numerazione da 333, 10 pagine sciolte di «Nonnulla, quae in libro studiorum habentur repraesentanda R.P. Generali», cioè le richieste al Generale formulate dalle province, raccolte secondo la successione delle varie discipline («Pro studiis superiorum facultatum», p. 333-38). Quindi, sempre cominciando da p. 333 per ognuna, cinque appendici parimenti sciolte, più o meno lunghe, per singole nazioni; ognuna, col volume, ricevette le proprie. Chiude un'ultima «Appendix» in 48 pp. alle regole per i professori di lettere (è stata pubblicata nel 1909; cf. L. Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la C. de J.* I [Roma 1981] n. 5003). Data la speciale forma usata, gli esemplari superstiti di solito mancano delle appendici. Si rimanda in proposito all'introduzione dell'edizione critica, che in MPV occupa le pp. 231-313. – Nella prefazione (semplicemente: «Lectori S.») si avvisa che non essendo ancora pronta la parte riguardante «opinionum delectum censuramque», si era procurato di inviare quella che stabiliva «studiorum ordinem ac praxim», da mettere diligentemente in esecuzione in tutta la Compagnia, incaricando di ciò i provinciali e i rettori.

[113] MPV: «Pars speculativa», pp. 314-329; v. sotto, c).

so teologico, il quale consta solo di Scrittura, scolastica e casi. Il materiale del precedente «De Controversiis» viene distribuito fra le «Regulae Italis propriae» (ciò che tocca i collegi Germanico e Inglese), quelle «Germanis propriae» (per l'antico paragrafo su Praga e i collegi senza corso teologico), e quelle «Ultramontanis propriae» (per i collegi-seminari della Compagnia); a quest'ultime passa tutta l'antica normativa intorno alla «ratio docendi» le controversie stesse[114].

b) L'aspetto controversistico.

È intuitivo che le Regole assegnano ai diversi uffici e incarichi, secondo la competenza di ognuno, quanto il testo riformato del 1586 aveva approntato. Non è quindi il caso di dilungarsi nel confronto dei due testi per le parti qui prese in esame. Del resto esso si ha già puntualmente nell'edizione critica prossima a uscire. Per la Scrittura basti un accenno. Le Regole del provinciale (2-5), del rettore (2-6), del prefetto delle «Facoltà superiori» (2-5), che sono «De Scripturis», e nelle quali vengono distribuiti i primi 6 «incitamenta», cominciano tutte con la medesima ingiunzione (con l'assenza di «praecipuam» nelle ultime): «Ac primum operam ac diligentiam praecipuam collocet in excolendis promovendisque Scripturarum studiis». Non si poteva condensare meglio lo spirito di 86 B[115]. Un esame alquanto più preciso conviene invece fare di ciò che appartiene alle controversie.

La prima volta che esse s'incontrano è ancora nelle regole «Professoris Scripturarum» (18, che sarà quasi tale e quale la 16 «Professoris Sacrae Scripturae» del 1599). Nel contenuto, è il par. 3 del 1586A, rimasto inalterato in B, ma la forma ha acquistato una salda organicità. Il confronto è istruttivo per seguire il miglioramento tecnico delle successive redazioni.

1586: «Interpres Scripturae in quaestionibus parcior sit, suique instituti esse putet, solum vel praecipue veram verbi Dei intelligentiam tradere. Quare si in aliquem Scripturae locum incidat, quo Theologi scholastici in aliqua disputatione communiter uti solent, in eam quaestionem non digrediatur: indicet solum, quantum is locus ponderis habeat ad eam quaestionem definiendam. Quin etiam si quis locus nobis cum haereticis controversus sit, controversiam ex eo loco nascentem non explicet, sed graviter et strenue conetur ostendere, illi loco non aliam sententiam congruere, quam Catholicorum».

1591: «Si quem incidat in locum vel nobis cum haereticis controversum, vel in theologicis concertationibus in utramque partem iactari solitum, expo-

---

[114] Appendici per le nazioni: MPV 333-337.

[115] Specificando: il 4°, la presenza alle lezioni, dev'esser cura di tutti; al provinciale spetta anche il 6° (i novizi): 1°-3° e 5° sono comuni al rettore e al prefetto degli studi. Di tutto ciò peraltro, nella redazione del '99, che semplifica moltissimo, resta solo la prescrizione al provinciale: (regola 5) «Magnam diligentiam adhibeat in promovendo sacrarum litterarum studio». Gli incitamenti 1°-3° e 5° formano anche le ultime cinque regole (22-26) del professore di Scrittura; la redazione definitiva ha conservato solo il 1° e il 5° (regole, ultime, 19 e 20).

nat tantum, graviter tamen et strenue, praesertim si adversus haereticos agat, quantum is locus ponderis habeat ad eam quaestionem definiendam; omittat caetera, ut instituti sui memor nihil aliud, quam Scripturam docere videatur».

1599: «Si quem ... quam sacras literas docere videatur»[116].

Si noti tuttavia la differenza nel determinare il compito dello scritturista: nell'86 «veram verbi Dei intelligentiam tradere»; nel '91 «Scripturam docere», omessa quindi pertanto anche la controversia per dimostrare come unica vera l'interpretazione cattolica.

Il profondo rimaneggiamento dei capitoli sull'insegnamento della teologia scolastica, provocato dalle tante osservazioni delle province, ha fatto trasferire alla fine delle Regole per questo professore quel sussidio per spiegar la Somma entro un quadriennio che costituiva il cap. IV di 86 A («Catalogus quaestionum quae a theologo professore tractandae non sunt: vel si tractantur, non tractandae, nisi certo quodam loco, nec in alio repetendae»), e a fargli precedere una normativa generale circa quattro generi di questioni dalle quali, benché solite a trattarsi dai «Theologi doctores», sta bene che quelli gesuiti si astengano, «quo liberius incumbant» nella teologia. Il secondo genere «in Controversiis adversus Haereticos positum est», e qui si soggiunge quel par. 7 del cap. II di 86 A che era per noi centrale[117]. Esso rimane immutato nella parte precettiva, la sola ripresa; la finale è adesso espressa così: «In singulis tamen indicet auctorem quempiam, ex quo caetera promere possit, qui velit».

Premura analoga, come si è visto, aveva suggerito in 86 B l'aggiunta più notevole nella sezione «De Controversiis», a proposito dei docenti di scolastica e di controversie insieme nei paesi transalpini[118], per i quali poteva sembrare legittimo insistere sulle seconde a danno della prima. Ora tale aggiunta si ritrova intera, in una dizione perfezionata, nella regola 8 per gli Oltremontani: «duo tresve Scholastici Professores explicent Controversias, ubicunque in Partibus S. Thomae incidunt: deque illis ita docte ac dilucide disputent, ut Scholasticae tamen, quae prodest et ipsa magnopere adversus Haereticos, rationem habeant non exiguam»; e, si capisce, con la relativa aggiunta del lasciar «totae» al professore di Scrittura le controversie che in un dato anno capitassero comuni alle due discipline, proprio per dar più tempo alla scolastica.

Il metodo della lezione di controversie, migliorato dalle osservazioni recepite in 86 B, è ora distintamente fissato, secondo i suoi elementi, in sei regole (2-7); l'ultima si occupa anche della ripetizione settimanale, cui il professore deve assistere, pronto a spiegare «dubitationes quae suborientur».

Nella prima regola, riguardante il collegio che fa da seminario per la provincia (prima metà dell'antico par. 7), si aggiunge, ovviamente, la solu-

---

116 MPV 46, 268, 384.
117 Parte prima, p. 30.
118 Ib. 42.

zione introdotta da 86 B per i collegi dove non sono possibili quattro ore di scuola: alternanza di Scrittura e di controversie (è scelta la forma di alternanza giornaliera delle due materie per tutto il quadriennio, non di alternare due bienni per ciascuna). Ma non si può non rilevare che non si vede alcun effetto delle energiche rimostranze di Francia e Germania circa l'assenza dei casi, e della sensata proposta di quest'ultima, e che invece si è voluto conservare per le controversie un quadriennio. La decisione finale – certo sofferta – è altamente significativa del modo con cui a Roma si concepiva la formazione dei teologi gesuiti nei paesi della Riforma.

Ne è ulteriore aspetto quanto si contiene nella reg. 10, che rappresenta una novità. È una eccezione nel regolamento tanto stretto allora in uso – per ragione anche di povertà – circa i libri che dovevano andar per le mani degli alunni. «Permittendum videtur Transalpinis Theologiae auditoribus, qui ad certandum cum Haereticis informantur, aliquod controversiarum compendium, sed Auctoris non paenitendi, quem legant interdum horis privato studio attributis»[119].

Naturalmente la modifica accettata da 86 B relativa al Catechismo (Auger) diventa ora una regola, la seconda delle quattro, «Gallis propriae».

Un interesse particolare rivestono le regole per gl'Italiani, ossia per i «Germanici» e gli Inglesi dei due collegi di Roma. Mantenuto il par. 2° sulle prediche quasi giornaliere in refettorio, in latino o nella propria lingua, scompare invece il 3° sul canto, nonostante i caldi consensi venuti su questo punto alla 86 A inseriti con tanta puntualità in B. Ha vinto dunque il parere della Francia di deferire al Generale il rimedio ai lamentati guai, quantunque adesso sia venuta meno la ragione principale del parere, non convenire la cosa a regole universali. In quella vece è inserito un punto nuovo, assai intelligente: gli alunni si coltivino anche nei precetti ed esercizi oratorii, per un biennio o anche se occorre un triennio, e se ne porta questa motivazione: «nam si eloquentiae et Graecarum litterarum rudes in patriam redeant, quamvis Philosophi ac Theologi, parvi penduntur ab Haereticis, nec suis magno sunt emolumento, ut re ipsa compertum est». Sarà un influsso del maggior spazio fatto, rispetto a 86 A, al collegio Inglese? là l'obiettivo era fissato sul Germanico, qui centra ugualmente ambedue.

Come aveva stabilito 86 B, redatta dopo che con l'87 il Bellarmino aveva posto fine alla trattazione delle controversie, vengono fissate due «ripetizioni» settimanali di esse, spiegandosene per mezz'ora qualcuna «iuxta ordinem librorum P. Bellarmini» – come si dice ora con più accuratezza – da un alun-

---

[119] Niente si legifera rispetto agli Atti pubblici, tanto importanti all'epoca e intorno ai quali tanto si diffondono anche le «Ratio» romane. Potevano però esser presi in considerazione secondo le convenienze locali, come lo testimonia il ms. in BayHStA *Jesuitica* 79 di Monaco, che porta come addizione alle Regole del professore di scolastica una pagina (27) di «Constituta a R. P. Provinciali»: l'ultimo paragrafo parla di «plures et copiosiores theses» su qualche punto controverso con gli eretici che il professore potrà una volta all'anno proporre per dispute pubbliche, in forma solenne, «more externorum professorum», con indicato cioè anche il nome di chi presiederà la difesa.

no a turno davanti al prefetto degli studi (particolare questo da notare, perché mostra l'importanza che si attribuisce all'esercizio; l'«optandum» del par. 6 di 86 A è esaudito anche al di là del richiesto; ma si comprende, per quel che ora si soggiungerà). La spiegazione dev'esser fatta «breviter allatis in medium praecipuis quibusdam conclusionibus, et earum fundamentis»; dopo di essa, per altra mezz'ora lo studente soddisferà ai dubbi che avanzeranno gli altri, «apte et graviter interrogando», non «argumentando», giacché, come aveva sagacemente ammonito 86 A, ciò potrebbe tornar di danno agli alunni, «qui contra fidem disputare consuescerent»[120]. I collegiali poi non devono lamentarsi se la «ripetizione» di controversia non li dispensa da quella (quotidiana) di teologia; infatti, si spiega, non ne dispensava nemmeno, quando c'era, la lezione quotidiana di controversie. Si ha l'aria di far riflettere che le due ore settimanali di controversie hanno, sì, nome di ripetizioni, in quanto si ripetono le cose dette già da Bellarmino, ma di fatto sono lezioni di lui, anche se proferite per bocca d'altri.

Con quanto si è fin qui detto, non è esaurita la materia spettante alla Controversia nella prima Ratio ufficiale, ma essa si trova nella parte speculativa.

c) «De opinionum delectu».

Il 6 settembre 1588 p. Tucci scriveva da Frascati al p. Acquaviva:

«È tempo hormai, che V. Paternità veda qualche frutto di questa nostra faticha, ch'ha durato appresso quattro anni, se ben la compositione non s'è cominciata se non da pochi mesi in qua. ... Mando dunque a Sua Paternità prima le Regole et la Formula col suo Commentario...; et con la revista, che questi dì l'ho dato, l'ho anche locupletato con sattisfare a tutte le principali oppositioni delle province... Mando di più la metà di tutta l'opra, già revista, che è il Catalogo di tutte le propositioni libere col suo Commentario...»[121].

E in una successiva del 14 dicembre:

«... già ho finito ogni cosa: attenderò adesso, come mi concede, a riposare con qualche aggiuto di queste arie; et fatte le feste sarò a Roma, come mi comanda. ...Quanto poi all'opera delli studii, ben vedo con quanta soavità proceda V. Paternità, volendo per se stessa fare capaci questi padri [del Collegio Romano]... [ma] non vedo grande utilità: poiché fuor del Commentario, che dovendo uscire in nome d'uno, basta sia revisto da doi, tutto il resto, che contiene la Formula, et il Catalogo delle propositioni, non è opera mia, né adesso comincia a comparire, ma già è stata essaminata da tutte le provincie, et approvata dalla maggior parte. Hora che doi o tre di più, che saranno deputati, consentiant seu dissentiant, quota est accessio?... Le propositioni [definite] si sono acconciate in molti luoghi con qualche dechiaratione, e distintione, o

[120] MPV, 87.
[121] *Stud. 3* 418r.

moderatione aggiontovi ancho un copioso Commentario, dando il modo come si possino ben defendere. Dopo tante satisfattioni et approbationi, dubito che non siamo più a tempo, ut adhuc per duos tresve alios deliberetur de provinciarum consensu recipiendo, nisi forte de perficiendo elimandoque quod actum est, per poi stabilirsi con l'autorità d'obedientia... Dissi stabilirsi più tosto che mettersi a prova, alioquin contemnetur, ac novis semper difficultatibus et querimoniis interturbabitur, ut facile concidat. Tutto è che una volta s'introduchi con autorità: usu mollescet...»[122].

In mancanza di altri ragguagli sull'*iter* di preparazione della parte speculativa, questi del p. Tucci sono assai preziosi. Ci informano dell'autore, dello stadio raggiunto a fine '88, delle difficoltà previste. Dall'insieme risulta che, a questa data, la disposizione della parte speculativa era quella già esistente nel libro del 1586: una Formula (regole e doppia lista di tesi) seguita da un Commentario. In più però era stato deciso di accompagnare le due liste con un proprio commento, a modo di «lettura scolastica», come si esprime Tucci, che non doveva tuttavia avere carattere ufficiale. Il successivo periodo eliminerà il Commentario alla Formula, e dei commenti ai cataloghi resterà soltanto l'allegazione dei «buoni autori» alle tesi lasciate insegnare, benché contrarie alle tomistiche[123].

L'accenno al tempo che ormai stringeva sembra testimoniare che la redazione della parte pratica era assai avanzata. Ma il p. Acquaviva tenne fede alla sua «soavità», e di più volle aver il benestare pontificio; visto che esso si faceva attendere soverchio, si passò alla stampa indipendente della «Praxis»[124].

---

[122] Ib. 420rv. Ma p. Acquaviva sottopose il lavoro di p. Tucci a censura, e questi controbatté: *Stud. 2,* 11-18. Anche Bellarmino fu tra gl'interrogati, ed egli espresse il medesimo parere dato già nel 1585 e che darà nuovamente nel 1591 (v. nota 124): non obbligare i professori, oltre che all'intero s. Tommaso, anche a oltre 140 tesi (144 sono infatti, tutte insieme, le definite del 1586), anche per non attirare moleste critiche dagli esterni.

[123] I manoscritti dei commenti di Tucci sono conservati: «Regulae et formulae de delectu opinionum cum commentario», Roma, Arch. di Stato, ms. 326 (sono 109 p.; le regole qui sono otto; le prime sei sono le stesse poi promulgate nel 1592; le regole 3-5 hanno un comune «Commentarius plenior» in 19 cap., più l'illustrazione di due «particulae» della 5a); i commenti alle proposizioni libere, definite, e per i professori di Scrittura e controversie, sono nell'Arch. della Gregoriana, FC (= Fondo Curia), rispettivamente: cod. 1795 (2), cod. 1434 (2), cod. 1434. Questa «opra» di Tucci, senza i commenti alle proposizioni, potrebbe chiamarsi la Ratio 1586 B per la parte speculativa, avendo egli operato intorno ad essa come si era fatto per la parte pratica, incorporando cioè le critiche delle province.

[124] A ciò che Tucci scrive circa il sollecitare il consenso delle province va accostato quello che si legge nel parere di un qualificatore del S. Officio apposto a un esemplare dei tre gruppi di tesi precedute dall'Ordinazione del Generale, esistente nella Biblioteca Casanatense (cod. 1550): «Consideratio Libelli propositionum ex doctrina S. Thomae a Rev. Patribus Societatis exhibiti Ill.mae Congregationi» (f. 28). Il qualificatore giudica «nullam esse necessitatem imprimendi hunc libellum, vel alio modo divulgandi». Basta che i professori, come si è sempre fatto e si usa da tutti, quando si arriva a punti su cui la Chiesa si è pronunciata diversamente o contro cui c'è un consistente consenso dell'opinione teologica, ne avverta gli alunni; non occorre, per questo, «macellare» s. Tommaso. «Quare – conclude – haec novitas restringendi doctrinam S. Thomae in fasciculum periculosa est et timenda, et gravissimis viris non levem iniicit scrupulum». Quindi soggiunge: «Et quia fuit in animo aliquorum, quod libellus transmitteretur ad Universitates, quorum calculo subiiceretur an imprimendus esset nec ne, et ab eis diligenter examinaretur, hoc mihi durum videtur, quia hoc modo usus fuit Lutherus qui scripta sua transmisit ad Universitates, ut maiorem vim acquirerent...». – Il documento è senza data, ma questa si ricava dalla vicenda del «Libellus». Esso fu presentato da Acquaviva ancora a Sisto V (quindi prima dell'agosto 1590) e poi al (secondo) successore Gregorio XIV, eletto in dicembre; il papa lo trasmise al S. Officio, e i cardinali inquisitori lo restituirono, inalterato, nel novembre 1591 (cf. LE BACHELET, *Bellarmin avant*

Un suggerimento del p. Tucci accolse però il p. Acquaviva: «stabilirsi piuttosto che mettersi a prova». Infatti la parte speculativa è promulgata proprio in questa forma, come denuncia già l'intestazione: «Claudius Aquaviva praepositus generalis Societatis Iesu». La parte dispositiva si esprime con risolutezza: «Itaque, post varias de ratione, qua optimum doctrinae genus consequi ac seligere possemus, deliberationes Romae et in provinciis habitas, post accuratam etiam eorum, quae provinciae rescripserant, recognitionem, visum tandem nobis est statuere, ut Nostri in theologica facultate sequantur S. Thomae doctrinam... Sed placuit liberum relinquere ut possint aliquando discedere a S. Thoma... Ad haec, quia pleraque sunt, de quibus S. Thomas vel nihil, vel non satis perspicue disputavit, quaecumque in his maioris esse momenti videbantur, in unum conferri iussimus ac definiri. ... Hanc itaque formulam tot doctorum examine ac diiudicatione elaboratam, qua possumus et sedulitate et auctoritate Nostris omnibus qui litterarum studiis vacant gravissime commendamus». E i provinciali, oltre a vigilare all'osservanza, dovranno paternamente ammonire e all'occorrenza costringere «severis animadversionibus» quelli che «ab illa deflectere videbuntur»; che se poi «(quod speramus non futurum) difficiles et inoboedientes praebere se voluerint», siano rimossi dall'insegnamento[125].

In sostanza, dieci anni del più largo dibattito in seno all'intero Ordine confermavano la prescrizione provvisoria del giovane Generale: seguire s. Tommaso, con i debiti temperamenti[126].

I vari membri della «Formula» si succedono con chiarezza: «Regulae de opinionum delectu»; Catalogo delle tesi definite; Catalogo delle libere (si noti l'inversione operata; nel 1586 precedevano le libere); «De opinionum delectu pro Scripturae et controversiarum professoribus»[127].

---

son cardinalat, 497). Il giudizio conservato dal documento – che è chiaramente soltanto in ordine alla stampa (e basterebbe del resto riflettere che alle tesi sottoposte al qualificatore precede l'Ordinazione, la quale suppone l'approvazione – negativa – delle tesi stesse) – deve dunque collocarsi successivamente alla restituzione del fascicolo. Prima di essa veniva dato il parere del Bellarmino di cui alla nota precedente (conservato ora in FG *656A* 41r-44; edito da LE BACHELET, 513-515; ciò che questi annota circa l'«Animadversio» trova la spiegazione nel fatto che essa venne rimaneggiata, come sta ora, dal qualificatore). Il parere inizia così: «Sum in eadem sententia, in qua eram antequam Roma discederem, et in qua fueram ante sex annos...». Par dunque chiaro che, come nelle ultime parole si allude alla censura del 1585 (v. nota 5), così nelle precedenti alluda a un parere dato prima di partire per la Francia nel settembre 1589 (tornandone nel novembre 1590); se è così, deve trattarsi della revisione preparata da p. Tucci durante il 1588.

[125] MPV 315. Cf. PACHTLER III 21 s. (l'editore, che ignorò la lettera del luglio '92, ha posto il documento del Generale – e quindi tutta la Parte speculativa – al 1613, con grave fraintendimento, quindi, di tutta la situazione), esatto DÖLLINGER-REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten* II (Nördlingen 1889) 226. È giusto ricordare che ancora nel 1593, pubblicando a Roma il 1° vol. della *Bibliotheca selecta*, Possevino rendeva nota questa ordinazione di Acquaviva (l. I, c. 10). Anche per il l. VII («De methodo tractandarum adversus Haereticos controversiarum») va menzionata qui quest'opera: a p. 461, per descrivere il modo della prelezione di controversia, come modello di quella per gli studenti di teologia ricupera per intero il n. 5 della sezione «De Controversiis praelegendis» della Ratio 1586; e a p. 463-65 riporta (in latino) la lettera di Favre, di cui a p. 5 della Parte prima, come modello del modo di trattare con gli eretici (nella 2a ediz., Venezia 1603, rispettivamente pp. 321 e 323-24).

[126] Cf. Parte prima, 26.

[127] MPV, 316-329. Che il testo sia stato inviato manoscritto, si spiega per quello che si è riferito nella nota 124. Fu pubblicato in PACHTLER III (Berlin 1890) 22-46, e in DÖLLINGER-REUSCH, cit., 227-244.

Le Regole sono tornate 6, come nell'Ordinazione del 1582, ma molto trasformate (nel 1586 erano state 11).

In ambedue i Cataloghi il numero delle tesi è cresciuto notabilmente; ora sono 87 e 67, rispettivamente, contro le 78 e 49 del libro del 1586. Il secondo Catalogo è preceduto da una Prefazione, che costituisce una grossa novità rispetto al libro. Quantunque «iustis ex causis non visum est nobis in illo ordine propositionum [facendone cioè un unico «ordo» con le definite] inserere catalogum liberarum, volumus tamen ut eum rectores, praefecti studiorum et lectores apud se habeant», perché questi capiscano «sibi sequendum S. Thomam, vel, si quando aliam sententiam tueri voluerint, in iis tantum esse posse libertatem». Le «giuste cause» addotte da Acquaviva è oggi facile identificarle (cf. nota 124). Altra novità rilevante rispetto al 1586 è la formulazione che ora hanno assunto le tesi libere: non più proposizioni precise della Somma, ma enunciazione astratta, cui seguono in due distinte allegazioni la posizione di s. Tommaso e quella di altri illustri scolastici.

Nell'ultima sezione per il professore di Scrittura e di controversie, il numero delle tesi è uguale a quello del 1586, eccetto nel reparto «De Concilio et Romano pontifice» ove ce n'è una in più. La premessa che già apriva la sezione è rimasta immutata, eccetto la sostituzione di «digrediuntur» a «descendunt» detto degli eretici (forse per evitare il sapore di sfida battagliera?).

Le tesi sulla Chiesa restano tali e quali nella sostanza: gli inviti venuti a rifletterci con attenzione hanno prodotto soltanto precisazioni di dettaglio per raggiungere perfetta chiarezza[128]. Invece un'aggiunta sostanziosa, dovuta alle obiezioni delle province, si trova nella così discussa proposizione 12 «De Romano pontifice» dell'86, circa il criterio per determinare se, quando il papa consultato risponde, parla ex cathedra: ora (prop. 13, perché, correttamente, l'antica 13 che era l'ultima è stata collocata dopo la 6) al «directe, absolute et sine haesitatione» si aggiunge: «aliquo modo significans velle se ad recipiendum obligare Ecclesiam. Idque cum res ad fidem moresve pertinet». La proposizione nuova 14 enuncia un punto particolare di inerranza pontificia («in definiendis quae contractuum propria sunt»), congiungendovi un'affermazione generale, molto grave, riguardante il governo: «nec eius aliquod decretum dicendum est illegitime vel iniuste factum». L'insegnare questo dalle cattedre di Controversia nei paesi travagliati dalla Riforma va davvero nel senso della funzione storica della Compagnia di Gesù quale milizia a difesa della Sede Apostolica. Cosa che traspare anche nell'unica addizione fatta alle proposizioni sulle Tradizioni. Ora l'ultima suona così: «Multo minus [sono di fede] veteres quaedam traditiones, quae ad historiam, licet ab Apostolorum tempore deductam, pertinent, non ad ius», in luogo della precedente: «Multo minus apostolica quaedam traditio, quae non tam ius continet, quam historiam, licet...»; ma si continua adesso: «ad ius autem pertinere S. Petri adventum et cathedram in Urbe, satis constat».

---

[128] Si vedano le osservazioni che sono state via via estratte dalle risposte delle province a proposito di quest'ultimo elenco di tesi. Bellarmino nel 1591 aveva notato: «1a et 3a propositio de Ecclesia videntur facere duas ecclesias, unam visibilem, alteram invisibilem». Ma non ne è stato niente.

2. *La Ratio del 1599.*

Il discorso sulla Controversia nella Ratio definitiva del 1598-99[129] è molto breve, proporzionandosi allo spazio che qui le è dato, che è minimo. Mantenuta infatti l'abolizione di una sezione specifica già operata dal testo del 1591, viene abolito ora anche l'elenco delle proposizioni stabilite per i professori di Scrittura e di controversie[130]. Sicché in quella che sarà la Ratio Studiorum universalmente conosciuta, di Controversia si parla solo nel regolamentare gli insegnamenti di Scrittura e teologia scolastica. I due passi relativi sono già stati esposti nel presentare la redazione precedente[131]; resta solo da registrare il cambiamento accidentale che ha subito il secondo. La premessa 1591 del «Catalogus quaestionum quae non sunt tractandae» (divenuto adesso «Catalogus aliquot quaestionum» e reso appendice alle Regole del professore di scolastica) è passata a essere la regola 9: perché avanzino più facilmente nello spiegar la Somma, «par est» che, per quanto è possibile, «a quibusdam rerum generibus abstineant», che sono quattro e vengono descritti in altrettanti paragrafi; il secondo, le controversie con gli eretici, è espresso con le identiche parole del 1591.

---

[129] *Ratio atq./ institutio/ studiorum/ Societatis Iesu./* Neapoli,/ In Collegio eiusdem Societatis./ Ex Typographia Tarquinii Longi/ M.D.XCVIII. Fu finita di stampare nel 1599, come appare dal colophon, e dalla presentazione del Segretario della Compagnia, datata l'8 gennaio 1599. Vol. in 12°, di 210 p., più 48 di Indice. Il motivo del tanto ritardo è spiegato dal segretario. Le segnalazioni degli inconvenienti mostrati dalla pratica della Ratio arrivarono a Roma anche prima del previsto triennio, portate direttamente dai provinciali che vi vennero nel 1593 per una inattesa Congregazione generale (la V), ordinata da Clemente VIII (nov. 1593-genn. 1594). E siccome «plerique omnes» desideravano, oltre il resto, maggior brevità, si dovette procedere non a dei semplici ritocchi, ma a una rifusione integrale, «magno sane labore», sia per prendere una decisione definitiva sui punti proposti dai provinciali, sia per ridurre l'insieme «quoad fieri potuit, ad breviorem commodioremque methodum». Ecco perché ci vollero vari altri anni per arrivare all'edizione della «universa studiorum nostrorum ratio... plane constituta», dopo quattordici anni che si era cominciata. Col vantaggio però che ora «sperari merito possit... postremum hunc laborem ab omnibus comprobatum iri». A integrare ciò che scrive il segretario serva la risposta del Generale a un postulato della Congregazione provinciale di Napoli dell'anno precedente, che accusava inconvenienti emersi nell'applicazione di certi punti della Ratio. Dopo aver detto che per la parte speculativa già si era provveduto dalla Congregazione generale, aggiunge che la parte pratica era stata commessa ai provinciali «cum adessent, ut provinciarum suarum difficultates inter se conferrent, quibus postea examinatis, id statui posset in posterum, quod cuique iudicatum fuerit accommodatius, idque iam factum est et brevi mittetur». *Congr. 95* 299v. I cinque provinciali d'Italia si riunirono nel 1595 (cf. LE BACHELET cit., 517 s.). – La *Ratio* venne ristampata nel 1603 a Napoli, e a Roma nel 1603 e 1606. Avendo la Congregazione generale VII del 1615-16 emesso dei decreti intorno agli esami, nel 1616 fu curata, per inserirli, una nuova edizione, da allora rimasta immutata: *Ratio, atque/ institutio/ studiorum/ Societatis Iesu./* Auctoritate Septimae Congregationis Generalis aucta. Romae, / In Collegio Romano eiusdem Societatis./ Anno Domini. M.D.C.XVI/, 12°, 169 p., più l'Indice.

[130] Questo non significa che non siano più esistite cattedre di controversie. Basta consultare, per un esempio, i *Catalogi provinciae Austriae* II *1601-1640* (Roma 1982 = MHSI 125); dal 1601 vi appaiono per parecchi anni e con diversi titolari a Praga e Olomouc; nel 1621 comincia a Klagenfurt (parallela però a quella dei casi, non alla scolastica, p. 239). Le regole per il professore non potevano mancare; dovevano continuare a valere quelle emanate nel 1591 per i paesi transalpini, e su cui esercitava la sua autorità il provinciale relativo (v. alla n. 119 il caso di Monaco nel 1600). A proposito di varianti locali fa anche la risposta del p. Acquaviva citata nella nota precedente. Si osservi infatti che parla di ordinare per ogni provincia «quod cuique iudicatum fuerit accommodatius». Ne è un compiuto esempio quello che fu proposto dai provinciali dell'Assistenza di Germania e risposto dal Generale (PACHTLER II, 218-222). Per l'Italia si può vedere il punto che concerne l'orario per le scuole di Scrittura e di lingua ebraica riportato da LE BACHELET cit., 518.

[131] sopra, 1, b).

Sennonché occorre anche spiegare come sia sparito l'elenco delle proposizioni; e deve quindi proseguire il discorso sulla Ratio 1599. È, ancora una volta, la vicenda del «delectus opinionum», la quale giunge ora alla fase conclusiva. Dopo «tantam, tamque diuturnam discussionem» – per dirla col segretario Domenichi – si opta, finalmente, per quello che era stato il parere, tre volte ribadito, di Bellarmino[132]: restringersi a poche regole, bandendo tesi obbligatorie e libere. Si tornava al 1582; ma perché vi si era introdotto un punto, che dispensava dall'entrar nel ginepraio delle singole proposizioni. Era anche la fine di una distinta «pars speculativa» nella Ratio Studiorum, un anno e mezzo dopo che essa era stata promulgata, a conclusione di un settennio di laboriosa ricerca.

Quando (21 dicembre 1592) venne convocata la Congregazione generale per il 2 novembre 1593, il p. Bellarmino era da tre giorni rettore del Collegio Romano; fu pertanto, naturalmente, uno dei due eletti dalla Congregazione provinciale di Roma per prender parte alla generale. E fu anche naturale che egli fosse il primo scelto dal p. Generale allorché, fra le dodici commissioni costituite, ce ne fu una «pro Ratione Studiorum recognoscenda»[133]. Essa, «post accuratam discussionem et multorum dierum collationem», a metà dicembre rimise alla Congregazione il suo giudizio «circa partem speculativam et delectum opinionum». Ci resta, autografa del Bellarmino, la «Relatio deputatorum pro studiis», cioè i punti concordati come base, e le regole quindi fissate[134]. La Congregazione stabilì in primo luogo, con l'unanime consenso di tutti, «doctrinam S. Thomae in Theologia scholastica ... sequendam esse a Professoribus nostris». Poi decretò che le regole per la scelta delle opinioni, composte dai deputati, fossero recepite «in libro de Ratione Studiorum... ut a

---

[132] Cf. nota 124.

[133] Tra gli altri nove deputati ci sono quattro che erano intervenuti già nel problema della Ratio: i pp. Tyrie, ora assistente «oltremontano» (cf. Parte prima, p. 26); Castori e Richeome (sopra, nota 61), che intervengono alla Congregazione in qualità di provinciali, il primo di Lione, il secondo di Aquitania; Chastellier (nota 78), vocale della sua provincia di Francia. Vi si trova anche un altro italiano, provinciale di Milano, p. Bernardino Rossignoli (Ormea 1547-Torino 1613). – Per talune circostanze qui riferite, si rimanda agli Atti ufficiali della Congregazione, in *Congr. 1*. Alla commissione degli studi dovette esser trasmesso il terzo dei «detrimenti» rilevati dall'apposita commissione. Era formulato in questi gravi termini: «Libertas in docendis et sequendis opinionibus, ex quibus multae sunt scandalosae et temerariae in fide aut moribus, valde iam invaluit, ita ut timendum sit, ni nostri remedio aliquo praecipuo coerceantur, eos accusandos aliquando apud Tribunalia inquisitionis, quod iam non semel est factum, et timendum valde maiora mala fore eventura» (*Congr. 20b* 323). Si ritrova qui qualcosa dell'allarme contenuto nelle cose che proponeva alla Congregazione il p. Ribadeneira: «Quoniam tempora sunt periculosa, et ingenia quorundam nostrorum libera, et adversarii qui nos oppugnant multi, expendat Congregatio num expediat, quae in Constitutionibus generatim praescripta sunt novo ac praecipuo quodam decreto magis astringere, et praecipere ut nostri saltem in Hispania doctrinam theologicam D. Thomae in omnibus (una aut altera opinione excepta) mordicus teneant ac tueantur; qui secus fecerit, et opiniones novas et a communi doctrina aberrantes docuerit, severe puniatur». E per giudicare di queste novità proponeva che in ogni provincia si designassero dal Generale due o tre padri, «penes quos eiusmodi opinionum iudicium sit». Questo freno, giudicava, «continebit nostros in officio, et Superiores Societatis magnis molestiis liberabuntur, quibus saepenumero afficiuntur propter huiusmodi opiniones» (Ib. 571). La Ratio del 1592 non aveva avuto il tempo di maturare i suoi frutti.

[134] *Congr. 20b* 395-398r. Le Bachelet non l'ha ripresa, riproducendo invece una testimonianza, al processo di beatificazione nel Settecento, del secretario della Compagnia che dichiara conservarsi l'autografo delle regole nell'Archivio Generale (p. 516). L'autografo ha una linea trasversale sulla parte introduttiva, ripresentata in Congregazione in altra forma (v. sotto, nota 137).

nostris Professoribus exacte servarentur». Seguono le cinque regole per i teologi e le cinque per i filosofi[135].

Il giorno appresso, su richiesta di alcuni, furono letti in aula «fundamenta, seu praeludia» scritti in ordine alle regole, e fu chiesto se si dovessero mettere anch'essi negli Atti della Congregazione; si determinò che, dopo essere stati «diligentius recognita et correcta» dagli stessi estensori, venissero inseriti negli Atti, in modo però che non fossero a disposizione di tutti, come le regole, bensì solo dei superiori, perché ne ritraessero «sensum Congregationis, quem habuit in instituendis illis regulis», e se ne giovassero nell'attuarle. La risoluzione fu bensì contrastata da alcuni il giorno dopo, alla lettura del decreto fatto, ma, dopo una nuova votazione, rimase[136]. E così oggi il decreto 56, del 31 dicembre, riporta la «Praefatio ad regulas de delectu opinionum», assai diversa dalla primitiva, e ridotta a quattro punti[137].

La trascrizione delle regole del 1593, cui approdò il dibattito internazionale, al più alto livello di competenza dottrinale e di visuale religiosa, onde trovare la formula che meglio unisse la solidità e uniformità della dottrina con la libertà delle intelligenze – dibattito protrattosi per dodici anni e deciso alla fine dalla suprema autorità dell'Ordine –, è sicuramente la migliore conclusione del panorama che qui di esso è stato offerto.

1. Sequantur nostri Doctores in scholastica Theologia doctrinam S. Thomae; neque deinceps ad cathedras theologicas promoveantur, nisi qui S. Thomae bene affecti fuerint; qui vero eiusdem auctoris parum studiosi, vel etiam ab eo alieni sunt, a docendi munere repellantur. De Conceptione autem B. Mariae ac de solemnitate votorum sequantur sententiam, quae magis hoc tempore communis, magisque recepta apud Theologos est[138].

---

[135] *Institutum S.I.* II, 272-274; decr. 41; PACHTLER I, 79-81. Gli Atti della Congregazione non descrivono le discussioni in aula; ma fortunatamente aiuta per questa un «Breve estratto di alcuni punti della Cong.ne V generale» di mano di Possevino (*Congr. 20b* 308-310; cf. 304-306v) nel quale è la sintesi dei pareri esposti nominatamente (anche del Generale), concludendosi: «Alii item tollendum esse [nella prima regola] illud verbum 'ordinarie'». Infatti fu tolto, ma non senza dar luogo a pentimenti e a una vivace battaglia; v. Appendice, nota 150.

[136] Decreti 42 e 43; ib. 274. Da completare con quanto si riporta nella cit. nota 6 dell'Appendice.

[137] Ib. 281-282. Cf. PACHTLER I, 81-83. Testo originale in *Congr. 20b* 407. Sia perché contiene le motivazioni della soppressione delle due liste di proposizioni, sia perché si tratta di testo inedito stilato dal Bellarmino, sia per il complemento di informazioni a cui dà occasione, non è fuor di luogo riportarne in Appendice la stesura primitiva; le ragioni addotte contro le tesi definite riecheggiano quelle espresse dall'autore nel parere dato due anni prima (v. nota 124). – Dagli Atti della Congregazione va raccolto ancora un ultimo punto. Nelle Osservazioni alla Ratio del 1586 si è vista ricorrente la proposta di un libro per i professori, a motivo dei molteplici vantaggi che importava. La cosa arrivò adesso in Congregazione, limitatamente alla filosofia, come informa il decr. 70: «Cum propositum fuisset: ut auctoritate Congregationis conficeretur aliquis Cursus Philosophicus, quo Nostri in Societate uterentur, omnibus communis; placuit Congregationi: ut id P. Generalis iudicio relinqueretur». Ma dal Diario del p. Valpedrosa (v. sotto, Appendice, nota 145) apprendiamo qualcosa di più, che coinvolge pure la teologia. «[Actio 54. Die XI Januarii] Provincialis Neapolitanus nomine illius provinciae proposuit... Censuit Congregatio in hac re nihil decernendum esse a Congregatione, sed arbitrio P. N. Generalis relinquendum». Ed ecco subito la risposta del Generale: in filosofia la cosa gli sembrava molto utile, ma così difficile da esserci poca speranza di felice successo. «At in theologia nec esse possibile nec expedire».

[138] Data la diversa soluzione del problema della libertà d'opinione rispetto a quella sancita l'anno innanzi dal p. Acquaviva, è naturale che la prima regola torni ad essere, come nel 1582, l'obbligo di seguire s. Tommaso, che nel 1592 aveva trovato posto dopo le limitazioni, nella reg. 3.

2. In docendo, corroborandae primum fidei alendaeque pietatis cura habeatur. Quare in iis quaestionibus, quas S. Thomas ex professo non tractat, nemo quidquam doceat, quod cum Ecclesiae sensu receptisque traditionibus non bene conveniat, quodque aliquo modo solidae pietatis firmitatem minuat. Quo pertinet, ut nec receptas iam, quamvis congruentes tantum, rationes, quibus fidei res probari solent, Nostri refellant, nec temere novas excogitent, nisi ex constantibus solidisque principiis[139].

3. In iis etiam, in quibus nullum fidei pietatisque periculum subest, nemo in rebus alicuius momenti novas introducat quaestiones, nec opinionem ullam, quae idonei nullius auctoris sit, iis qui praesunt inconsultis; nec aliquid contra Theologorum axiomata communemve scholarum sensum doceat. Sequantur potius universi probatos maxime Doctores, et quae, prout temporum usus fuerit, recepta potissimum fuerint in catholicis Academiis[140].

4. Quae opiniones, cuiuscumque auctoris sint, in aliqua Provincia aut Academia catholicos graviter offendere scientur, eas ibi nemo doceat aut defendat. Ubi enim, nec fidei doctrina, nec morum integritas in discrimen adducitur, prudens charitas exigit, ut Nostri se illis accommodent, cum quibus versantur[141].

5. Si quando, vel ambigua fuerit S. Thomae sententia, vel in iis quaestionibus, quas S. Thomas forte non attigit, Doctores catholici inter se non consenserint, licebit Nostris quamcumque partem sequi; dummodo in iis, ita defendatur una pars, ut alterius etiam partis, ac multo magis prioris Professoris, si contrarium docuerat, existimationi modeste ac benevole consulatur. Quin etiam, si conciliari possunt auctores, id ne negligatur optandum est[142].

All'estrarsi dei «Canones» per informare l'Ordine delle novità stabilite dalla Congregazione, i mutamenti introdotti nella Formula della Ratio 1592 sono sintetizzati così nel can. 9: «Sequantur nostri Dootores in scholastica Theologia doctrinam D. Thomae, iuxta praxim in libro de Ratione Studiorum ponendam et a P. Praeposito Generali explicandam. Neque deinceps ad cathedras theologicas promoveantur, nisi qui D. Thomae doctrinae bene affecti fuerint; ab ea vero alieni, a docendi munere repellantur»[143].

---

[139] Ratio 1592: reg. 1: In docendo corroborandae in primis fidei alendaeque pietatis cura habeatur. Nemo igitur quicquam doceat ecc., come qui. – La prima metà (fine: «solidae pietatis ardorem minuat») è la 2 regola del 1582.

[140] 1592: In iis etiam, in quibus nullum pietatis ac fidei periculum subest, nemo in rebus alicuius momenti novas introducat quaestiones seu dubitationes, iis, qui praesunt, inconsultis; nec aliquid contra philosophorum aut theologorum axiomata, communemve scholarum sensum defendat; nec opinionem ullam, quae idonei nullius authoris sit; sequantur potius universi ecc. – I concetti erano già nelle regg. 5 e 3 dell'82: «Nemo... in rebus, quae vel ad religionem quoquo modo pertinere possunt, vel alicuius momenti sunt, novas introducat quaestiones, praefecto studiorum vel superiore inconsulto»; e «etiam ubi nullum fidei et pietatis periculum imminet, nemo opinionem ullam defendat, quae contra recepta philosophorum aut theologorum axiomata, vel contra communem scholarum theologicarum sensum a plerisque viris doctis esse iudicetur».

[141] Fino a «defendat» è la reg. 6 del 1592, che riproduce la 4 del 1582.

[142] Da «dummodo in iis» alla fine è la seconda parte della reg. 3 '92.

[143] *Institutum S.I.* II, 547. Nella Ratio del 1599 Regole e fondamenti sono stati infatti recepiti nella reg. 9 del provinciale, nella 6 del professore della facoltà superiori, e nelle 2-6 del professore di teologia. Per la spiegazione del Generale, cf. la risposta di Acquaviva a Napoli, già citata, del 1594 (nota 129): «Quod ad partem speculativam attinet de delectu opinionum, iam provisum est can. 9 quintae huius congregationis et missa est etiam instructio».

Come si vede, la prima delle cinque regole, quella che contiene l'elemento nuovo e decisivo, diventa legge a sé. Una legge che, ribadita e completata nelle Congregazioni generali dell'ultimo secolo, è tuttora vigente[144].

Appendice

Dalla «Relatio Deputatorum pro studiis» di s. Roberto Bellarmino

Dicembre 1593 – ARSI *Congr. 20 b* 395r-396v.

Deputati pro recognoscendo libro studiorum primo loco tractandum esse censuerunt de delectu opinionum, deinde de praxi et ordine studiorum.

De delectu opinionum, cum posuissent tamquam fundamentum doctrinam Societatis esse debere uniformem, securam et solidam iuxta Constitutiones, 3 p. c. 1 par. 18 et 4 p. c. 5 par. 4, post accuratam discussionem et collationem multorum dierum statuerunt communi consensu ea quae sequuntur:

P.° sequendum esse a nostris S.tum Thomam, tum quia Constitutiones eum nobis commendant p. 4 c. 14 par. 1, tum quia summus Pontifex ad idem nos hortatur[145], tum quia re vera S.tus Thomas communiter habetur et est princeps Theologorum, et eius doctrina secura et solida, omnium consensu[146].

2° Non oportere nostros ita S.to Thomae alligari, ut nulla omnino in re ab eo discedere liceat, cum ipsi etiam Thomistae aliquando ab eo recedant, et summo Pontifi-

---

[144] Cf. *Collectio Decretorum* Congregationum Generalium Societatis Iesu (Roma 1977) 23, n. 99, § 1: «eos eligendos esse Professores qui, erga S. Doctorem bene affecti...».

[145] Il Diario della Congregazione tenuto dal p. Melchior Valpedrosa e conservato alla Bibl. Naz. Vitt. Emanuele *(Mss. Ges. 1475 [3604])* ci fa sapere che la volontà del Papa fu fatta conoscere già nella prima seduta («actio») del 3 novembre, riferendo i pp. Palmio e Gil González sull'udienza avuta da lui. L'episodio è così riportato a proposito dell'actio del 18 dicembre, di cui alla n. 150: «Notandum hic quod dum P. Palmius et P. Egidius Pontificem nomine Congregationis inviserent ob quaedam negocia, eis Pontifex significavit sibi mentem esse ut Societas unum aliquem authorem in doctrina sibi sequendum deligeret; relinquere autem liberum Societati quem maluerit sibi deligere; quamvis D. Thomae doctrina videatur magis expedire Societati, cum in conciliis ac praesertim in Tridentino adeo probata esset. Responderunt patres Societatem libenter amplexuram doctrinam D. Thomae, quamvis non ita ut numquam discedere liceat ab ea. Neque se id velle, subiunxit Pontifex, quandoquidem thomistae ipsi quandoque gravissimis de causis et gravate ab ea recedunt». La volontà pontificia – che può sembrar un po' oscura – che la Compagnia scegliesse l'autore da seguire, diventa chiara alla luce di quanto il Diario riferisce dell'esortazione di Clemente VIII alla Congregazione quando le fece visita il 4 gennaio: dopo aver detto esser certissimo che l'Ordine lavorava egregiamente nella vigna del Signore, aggiunse «esse quaedam in Societate quae remedio indigent» e premette sul tasto della superbia notata nei gesuiti, commentando i gradi che s. Bernardo ad essa assegna: «secundum inditium superbiae est singularitas. Nolunt addicti esse doctrinae alicuius doctoris, immo omnia censurant, notant propositiones D. Thomae, Scoti et aliorum doctorum» (f. 15).

[146] Il primo numero della «Praefatio» approvata il 31 dicembre suona: «Nostri omnino S. Thomam ut proprium Doctorem habeant, eumque in scholastica Theologia sequi teneantur; tum quia Constitutiones eum nobis commendant part. IV, cap. 14, par. 1, et Summus Pontifex Clemens VIII id se cupere significavit; tum quia, cum unius scriptoris doctrinam in Societate eligendam Constitutiones moneant part. VIII, cap. 1, lit. K, nullius hoc tempore doctrina potest occurrere, quae sit ea solidior aut securior, ut non immerito S. Thomas Theologorum princeps ab omnibus habeatur».

2º Non oportere nostros ita S.to Thomae alligari, ut nulla omnino in re ab eo discedere liceat, cum ipsi etiam Thomistae aliquando ab eo recedant, et summo Pontifici placuerit, ut de conceptione B. Virginis et solemnitate votorum S.tum Thomam non sequamur[147]. [395v]

3º.[148] Non expedire, ut fiat catalogus in particulari propositionum liberarum, in quibus a S.to Thoma recedere liceat. Nam difficile esset inter nos convenire, quae propositiones sint relinquendae liberae, cum aliae aliis placeant. Praeterea titulus ipse liberarum propositionum, praesertim si multae essent, ut necessario esse deberent, male audiret apud summum Pontificem et alios graves viros, et parum consentaneus videretur uniformitati, quam nostrae Constitutiones tantopere nobis commendant.

4º. Non expedire, ut in particulari fiat catalogus propositionum, quae definiantur, vel prohibeantur. Nam et vix fieri posset, ut inter nos de hac re consentiremus, et periculum esset, ne cogeremur aliquando propositionem aliquam definitam revocare; et offenderemus alias Religiones, si opiniones damnaremus, quas earum scriptores docuerunt; et videremus nobis auctoritatem nimiam arrogare; et denique habemus exemplum aliquarum Academiarum, quarum propositiones definitae passim contemnuntur, vel refutantur, vel etiam irridentur[149].

5º. Non expedire, ut S.tus Thomas a nostris recipiatur cum illa conditione (quae aliquibus placebat) ut liceat ab eo recedere, quando contraria sententia est communior apud classicos auctores. Nam si communior sententia dicatur illa, quae est omnium, vel fere omnium, ita ut [396] sententia S.ti Thomae sit singularis, tum vix ullae invenientur tales sententiae; si vero dicatur communior, quae aliquot habet classicos auctores, tunc plurimae erunt opiniones, in quibus a S.to Thoma recedere licitum erit, atque ita nec uniformitati, nec securitati consuletur. Certe in materia de gratia saepe consentiunt Scotus, Durandus, Gabriel, Okam et alii classici; nec tamen eorum sententia secura censeri solet. Adde quod semper quaestio erit, sitne aliqua sententia communior, an non. Pro affectu enim de his rebus multi iudicant.

6º. Optimum videri, si praescribatur doctoribus nostris, ut in scholastica Theologia sequantur ordinarie S.tum Thomam, excepta opinione de conceptione B. Mariae, et de solemnitate voti; et simul praescribatur Provincialibus, ut nullum ad docendum applicent, qui non sit bene affectus erga S.tum Thomam, eos autem qui sunt ab eo alieni, omnino removeant. Nam per illam vocem «scholastica» intelligetur, non obligari nostros, ut sequantur S.tum Thomam in quaestionibus scripturalibus, vel mere philosophicis, vel iis quae a iure canonico pendent. Itaque liberabuntur nostri a nonnullis durioribus sententiis S.ti Thomae, sine offensione ullius, quales sunt illae, Mosem et Paulum vidisse Dei essentiam in hac vita; Apostolos baptizasse sub hac forma: Ego te baptizo in nomine Christi; charitatem non augeri per additionem graduum, sed per maiorem radicationem in subiecto; lucrum ex ludo prohibito lege humana, esse restituendum, etc.

---

[147] «Praefatio», n. 2: «Non sic tamen S. Thomae adstricti esse debere intelligantur ut nulla prorsus in re ab eo recedere liceat; cum illi ipsi, qui se Thomistas maxime profitentur, aliquando ab eo recedant; nec arctius nostros S. Thomae alligari par sit, quam Thomistas ipsos».

[148] Questo punto, e i due seguenti, non hanno riscontro nella «Praefatio» approvata dalla Congregazione.

[149] Cf. nel parere del 1591: «4a Quia nunquam tam accurate fiet ista definitio propositionum, quin detur locus reprehensioni; et sane turpe erit, si cogamur retractare sententias in tota Societate definitas...; 5a ... excepta Parisiensi academia, cuius tamen definitiones passim contemni, interdum etiam rideri solent; 6a Quia odiosum esse solet... quod privati homines definiant propositiones». LE BACHELET 513s.

Ex illa voce «ordinarie»[150] liberabuntur nostri a calumnia, si forte in paucis et minutis rebus aliquando a S.to Thoma recedant, praesertim, si habeant graves aliquos Thomistas auctores. Nec tamen ullum periculum erit, ne nimis saepe S.tum Thomam relinquant, si servetur illud, ut ii soli ad cathedras promoveantur, quos constet, vere S.to Thomae esse addictos. Qui enim tales sunt, non deserunt S.tum Thomam, nisi gravate admodum et rarissime[151].

His igitur positis confecerunt patres deputati sequentes regulas, quas solas edendas existimant in libro de ratione studiorum, si tamen a congregatione generali approbatae fuerint.

---

[150] La prima regola, come formulata dalla deputazione, sonava: «Sequantur nostri Doctores ordinarie in scholastica Theologia doctrinam Sancti Thomae». La Congregazione tolse «ordinarie» (che appare cancellato nell'autografo di Bellarmino). Non fu un'operazione tranquilla. Ce lo rivela il Diario del p. Valpedrosa, qui molto particolareggiato, che però va completato con i decreti della Congregazione (dei quali nel Diario non c'è parola), ma che a sua volta li completa (nei decreti non si allude per niente a quanto qui narrato): «Actio 37. Die 17. Xbris. Primo: Congregatio probavit regulas pro securitate doctrinae confectas et emendatas [il giorno prima, togliendo cioè l'ordinarie]. At intercessum est a quibusdam quod grave onus imponatur nostris si semper [per la soppressione delll'"ordinarie'] in scholasticis astringantur doctrinae D. Thomae. Responsum autem est: Non esse hanc mentem Congregationis, atque ita addita fuit particula 'ordinarie' quae expuncta erat a regula et diceretur ut magistri nostri ordinarie sequantur D. Thomam, maxime cum ex alia regula sequi videbatur quod cum D. Thomae mens est certa, numquam liceat nostris ab ea discedere, quod grave iugum est. Dicitur enim in quadam regula [la 5] quod quando mens D. Thomae est dubia et aliqui uno modo, aliqui alio modo interpretantur, liceat nostris quam magis probarunt opinionem sequi dummodo honorifice loquantur de iis qui oppositam tenuerunt sententiam.

Tandem iudicio Congregationis expuncta fuit vox 'ordinarie', non quod non esset illa mens Patrum Congregationis, sed quia dabatur nostris ansa recedendi facile a D. Thoma, quod non esset ferendum. Voluit autem ut haec mens constaret N. P. [cioè Noster Pater, il Generale] in actis; ne aliqui superiores nimis rigidi occasione regulae nimis molesti sint lectoribus, praecipientes ut absolute in omnibus D. Thomam sequantur. [Qui è da inserire la lettura dei «fundamenta» con relative decisioni della correzione e della riserva ai superiori].

Et hoc melius visum fuit quam ponere propositiones aliquas liberas nostris ut liceret quamvis illarum partem sequi. Nam [si noti questo intervento di Acquaviva, che si riferisce nella prima parte alla lista della Ratio 1592 e nella seconda parte certo anche a Bellarmino, che nel giudizio del 1591 aveva protestato per la scelta fatta nelle libere: cf. LE BACHELET 515] postquam illae magna diligentia selectae fuerunt iudicio centum et quinque doctorum, ut testatus est Pater Noster, non defuerunt alii graves et docti viri qui dixerunt aliquas earum non posse liberas relinqui et aliquas alias addendas. Et hinc apparet non posse sperari exitum quem Noster Pater intendebat, quo, demptis opinionibus liberis, in reliquis nostri sequerentur D. Thomam».

Nell'actio del giorno dopo, 18 dicembre, «intercessum est iterum circa decretum de sequenda doctrina D. Thomae; et iterum communi consensu decretum est ut regulae evulgarentur modo dicto; maneret tamen inter acta aliquid quod explicaret mentem Congregationis, quae est ut sequantur nostri D. Thomam tamquam doctorem praecipuum cuius doctrinam Societas amplexa est, non tamen quod in omnibus etiam minutis [eco del n. 6!] non liceat ab eo recedere». Qui segue il «Notandum hic» riferito nella nota 145.

[151] La «Praefatio» ha fatto del n. 6 i due numeri 3 e 4: «3. In quaestionibus mere philosophicis, aut etiam in iis, quae ad Scripturas et Canones pertinent, licebit sequi etiam alios, qui eas facultates magis ex professo tractaverunt. – 4. Caeterum, ne forte ex iis, quae dicta sunt, sumat aliquis occasionem S. Thomae doctrinam facile deserendi, praescribendum videtur: ut nullus ad docendam Theologiam assumatur, qui non sit vere S. Thomae doctrinae studiosus; qui vero ab eo sunt alieni, omnino removeantur. Nam, qui ex animo S. Thomae fuerint addicti, certum erit, eos ab eo non recessuros, nisi gravate admodum et rarissime».

SUMMARY

Once the Society of Jesus had opened schools of theology in the countries affected by the Protestant Reformation, the Jesuit approach to the Reformers had to be modified to include also doctrinal controversy. Lectures on controversies were given to the students at the German College even during the lifetime of St. Ignatius. This article, however, is not limited to the regulations for, and the contents of, such teaching found in the successive plans of studies which preceded the *Ratio Studiorum* as well as in the various editions of the *Ratio* itself; it ranges through the entire programme of theological studies, both from the viewpoint of organization and from that of theory. The reason is that the controversial approach was used not only in the schools (both those specifically devoted to controversy and no less in those of Scripture and scholastic theology) but also in the theoretical programme because of the theses prescribed by the professor of controversies. The list of such theses was closely related to the fundamental question that vexed superiors and professors for decades: what limits should be put on liberty of opinion, once the Constitutions had prescribed that the doctrine of St. Thomas should be followed? Obviously, the spectrum of opinions was wide, ranging from the extreme liberty of following any doctrine received in the schools of the time to the opposite extreme of not diverging from the *Summa* except in one or two points. The quantity of documents in the ARSI on the subject is impressive and numerous are the interventions from the authority of father General, up to the time when the Fifth General Congregation decided the question in 1593. To this congregation, therefore, special attention is given.

Today it is at last possible to follow in detail the impassioned discussions. Vols. I-IV of the *Monumenta Paedagogica* provide the sources for the first four generalates. For the epoch of the *Ratio* itself, use has been made of the page-proofs of Vol. V (which includes the four versions of the *Ratio* issued in 1586, 1586B, 1591, and 1599, respectively) and the material gathered for Vol. VI (i.e., the documents connected with these revisions). The author, working in close collaboration with the editor of the *Monumenta Paedagogica* (Fr. Lukács), has been able to make use of these two volumes in preparation. The result is a new investigation, which within reasonable limits is complete.

Part I of the article brings the discussion up to the time when the *Ratio* of 1586 was sent to the provincials. In this part, deserved emphasis is given to such documents as the 1563 *Instructio Brevis* for Upper Germany by Fr. Jerónimo Nadal and the *Ratio theologiae docendae* by Fr. Juan de Maldonado, probably dating from 1573. The acts of the provincial congregations are drawn upon as well as the correspondence between Rome and the provinces in order to make clear the situation of controversial theology vis-a-vis the theological faculties. Attention is given to the antecedents and the composition of the *Formula* elaborated in 1585 by the six fathers appointed to compose the *Ratio*. The *Formula* was intended to resolve the problems arising from the excessive *libertas opinandi* and to address the question about the proper way to understand fidelity to St. Thomas. The *Formula* consists of eleven rules and two lists of theses, the first set being optional and the second obligatory.

Part II deals almost entirely with the extended debate which took place at Rome in the autumn of 1585 and was continued during the second half of 1586 in the provinces. Since a point-by-point summary would be impossible, selected examples are considered. They are sufficient to give an idea of the variety of positions assumed: those of the Spaniards, e.g., differ considerably from those of the French and Germans, which in their turn differ from those of the Poles. A good number of the observations contain points useful for the intellectual history of the epoch. As a result of the critiques, both from the Roman College and from the provinces, the space devoted to controversy in the text of the *Ratio* was progressively diminished from one version to the next; in the last edition it was minimal. In fact, only a few rules are provided in the final edition with regard to the *delectus opinionum*, and the lists of theses are excluded. But this only because provincials were ordered to appoint only those professors who were personally devoted to St. Thomas.

In its analysis of the speculative part of the *Ratio*, the article succeeds in providing a worthy commemoration of the important historical development that took place between 1584 and 1586 during the composition and printing of that *Ratio atque Institutio Studiorum per sex Patres ad id iussu R.P. Praepositi Generalis deputatos conscripta*, which formed the basis of the definitive *Ratio*. The earlier work was promulgated in 1591-1592 in the form of rules; the first part (regulations for the schools) was printed, and the second part (the *Formula*) was sent later on in manuscript. In 1599, the definitive *Ratio Studiorum* was not divided into parts.

SOME DUTCH SOURCES ON THE JESUIT CHINA MISSION, 1662–1687

JOHN E. WILLS, Jr. – University of Southern California. Los Angeles*.

Students of the history of the Jesuit missions in Asia are very familiar with the problems of control of records in several archives in several countries, as well as of printed works that may be as hard to find as manuscripts. They will not be especially surprised to learn that even the archives of a Protestant trading company can yield important information. Where the Dutch encroached on an area with established Jesuit missions, as on the coasts of India or at Amboina in eastern Indonesia, or where Catholics and Protestants lived side by side under an Asian ruler, as in Siam, this should be obvious. Also, as the Dutch came to dominate many Asian sea–lanes they interfered with, facilitated, or simply recorded the passage by sea of Jesuits on their way to new posts. In the early 1650's, for example, Martino Martini S.J. made his way from China to Europe via Macassar and Batavia, largely on Dutch ships[1].

The Archives of the Dutch East India Company are preserved in the General State Archives (Algemeen Rijksarchief) in The Hague. They are superbly indexed and housed in a fine new building. There is a growing international network of scholars using them, and frequently it will be possible to find a scholar who has worked through the records on Dutch relations with a particular area and who may be able to offer some guidance to an investigator looking for information on a topic tangential to the main topics of these records. Most of these documents were not written by highly educated people, and the vocabulary used in them tends to be rather limited and stereotyped. Anyone who knows German can sit down with a collection of printed documents and a dictionary and teach himself to read «Company Dutch»[2].

---

* I wish to thank the Algemeen Rijksarchief for permission to publish the materials translated here; the Algemeen Rijksarchief, the Archivum Romanum Societatis Iesu, the Biblioteca da Ajuda, Lisbon, and the India Office Library, London, for access to their magnificent collections; and David Mungello, Jonathan Spence, and Eric Widmer for their help on various points. I also am deeply indebted to the late Father Francis A. Rouleau, S.J., for his help on several points and for his encouragement of my studies of his beloved China mission.

[1] W. Ph. COOLHAAS, ed., *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oost-Indische Compagnie* 5 vol. (The Hague 1960 et seq.) 2, (= Rijks Geschiedkundige Publicatien, Grote Serie 104 112 125 134 150). This well-edited collection of the reports of the ruling council of the Company in Batavia to their superiors in The Netherlands is a convenient starting point for scholars wishing to explore Company sources and learn to read «Company Dutch». For an example of information on missionaries from Dutch sources see Joseph J. Th. WIJNHOVEN, *List of Roman Catholic Priests in Batavia at the Time of the V.O.C.* Neue Zeitschrift für Missionswissenchaft 30 (1974) 13-38 127-138.

[2] On the Algemeen Rijksarchief and other archives important for the study of Europeans in maritime Asia in early modern times see John E. WILLS, Jr., *Early Sino-European Relations: Problems, Opportunities, and Archives.* Ch'ing-shih wen-t'i, Vol. 3, No. 2 (Dec. 1974) 50-76, and WILLS, *Advances and Archives in Early Sino-Western Relations: An Update.* Ch'ing-shih wen-t'i, Vol. 4, N° 10 (Dec. 1983) 87-110. One can keep up with the inrternational network of scholars in this field by subscribing to the journal *Itinerario*, published by the Centre for the History of European Expansion at Leiden University. On the new Rijksarchief see *Itinerario* 1980, No. 2. The colonial section of the Rijksarchief has been re-numbered; this paper uses the new «V.O.C.» numbers, which do not match the «K.A.» numbers used in earlier publications.

In this article I will summarize information on the Jesuit China mission to be found in Dutch records of contacts with China in a period that began with the conquest of the Dutch holdings on Taiwan by Zheng Chenggong (Coxinga) in 1661–1662 and ended with the cessation of Dutch Company trading voyages to China in 1690[3]. Information that has been published elsewhere is briefly summarized. Three interesting documents are published for the first time, and the contexts in which they were written are described.

In 1662–1665 the Dutch East India Company sent three substantial fleets to China, seeking revenge against its Zheng enemies and an alliance with the Qing Dynasty that would include both naval co-operation against the Zheng forces and Dutch trading privileges in Qing-controlled ports. The center for their trade and negotiations in those years was Fuzhou. The Jesuits ordinarily resident there in those years were Philippe Couplet and Antonio Gouvea. Father Couplet, a Fleming, was from 1662–1681 the most active Jesuit in seeking contact with the Dutch, motivated in part by his pleasure in having an opportunity to speak and write his native tongue and to send letters to friends and relatives in the Low Countries. On October 12, 1662, about a month after the first Dutch contacts with the Fuzhou officials, Father Couplet wrote to the Dutch headmen from Yanping, a large city inland from Fuzhou. His letter greeted them warmly, asked if they could spare a little wine, since they were very short of wine for the Mass, and asked them to pass on greetings to friends of Fathers Couplet and François Rougemont in Amsterdam, including the great poet Joost van den Vondel and the famous cartographic compiler and publisher Willem Blaeu[4]. (It will be recalled that Blaeu had published Father Martini's great *Novus atlas sinensis*).

Some time before January 23, 1663, Balthasar Bort, the admiral of the Dutch fleet, visited Fathers Gouvea and Couplet in their church in Fuzhou; very probably other Dutchmen accompanied him. They sent to their superiors in Batavia a very interesting description of the church. The exterior was in the style of a Chinese temple; in the interior they recognized pictures of Jesus Christ, the Virgin Mary, the Archangel Gabriel, and the Last Judgement, but saw no image of Christ crucified, and thought the altars looked very Chinese in their decoration. The Fathers wore Qing robes and queues, and excused themselves from taking off their hats in greeting, saying it was not the custom of the country. They were very eager for news of Europe, butter, and cheese.

Father Couplet also took advantage of the Dutch ships departing in February 1663 to send two letters to Jesuits in Europe, one in England, the other possibly in the Netherlands. These letters have been published. They

---

[3] John E. WILLS, Jr., *Pepper, Guns, and Parleys: The Dutch East India Company and China, 1662-1681* (Cambridge 1974 = Harvard East Asian Series 75); for further explanation of the Dutch manuscript sources see XIII-XV.

[4] M. NEYENS, *Twee brieven van P. Philippus Couplet S.J., Missionaris in China, en diens betrekkingen tot de Oost-Indische Compagnie*. Studia Catholica (Roermond) 3 (1926-1927) 35-51 119-135 especially 42-46.

contain a report on the imprisonment and release of Gabriël de Magalhaens S.J. on charges of receiving funds from a Chinese Christian official which that official had received as a bribe; a reference to Johann Adam Schall von Bell S.J. having the Holy Sacrament carried in a public procession of 400 people in Beijing; and much more of interest to mission historians[5].

The fleet officers and the Dutch party under Constantijn Nobel that remained in Fuzhou in the spring of 1663 after the departure of the fleet met with the Fathers at least five more times. On two occasions Father Couplet passed on a good deal of information about politics in Guangzhou (Canton), deliberations in Beijing about Macao, and the silk industry of Jiangnan. He said nothing about the missions except that on one occasion he was going to Lianjiang county northeast of Fuzhou to visit Chinese Christians, at their request. The other three recorded meetings seem to have been cordial, and at two of them the Fathers congratulated the Dutch about good news from Beijing concerning their requests for trading privileges, but the Dutch records of these meetings are brief and uninformative[6]. Far more important for the mission historian is a record of the beginning of the anti-Christian measures of 1665 as seen in Fuzhou, including the burning of Christian images and books; it is the first of the three documents translated at the end of this article. Even when the Fathers were confined in Guangzhou and the Dutch were trading in Fuzhou Father Couplet thought of them and, temporarily indisposed, asked his Flemish colleague François de Rougemont S.J. to write for both of them. The letter contains little substance; Rougemont recalled that he and his colleagues were well received in Holland even though they were known to be Jesuits, and also were well treated at Dutch trading posts in India, Ceylon, and Siam, on their way to China in 1656-1658. He also asked the Dutch to send along any European gazettes or other sources of news they might have. Father Couplet sent his special greetings to Constantijn Nobel and to Andreas Cleyer, a doctor who then was Rector of the Latin School in Batavia and later helped to transmit to Europe Jesuit knowledge of Chinese medicine. A separate letter was enclosed to Ernst van Hogenhoek, who had been prominent in Dutch negotiations in 1663-1664. Clearly these Jesuit-Dutch contacts were more than *pro forma;* some ongoing personal links were emerging[7].

---

[5] NEYENS 119-135. For other references to these letters see V.O.C. *1243* 65-80, China Fleet to Governor-General and Council, Batavia, 7 Jan 1663, at fol. 80, and COOLHAAS, ed., *Generale Missiven* 3 457. On the Magalhaens case see L. PFISTER, S.J., *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne Mission de Chine (1552-1773)* (Shanghai, 1933, 1934) 253 (= Variétés Sinologiques 59 60); ARSI *Jap.Sin. 104,* T.I. Dunin Szpot, S.J., *Collectanea Historiae Sinensis»,* at 154v-155; *Jap.Sin. 124* 19-20v, F. Brancati, S.J. to L. Espeneli, S.J., 9 Oct 1661; Biblioteca da Ajuda, Lisbon, *Jesuitas na Asia 49-V-15* 1 ff.

[6] V.O.C. *1244* 2185-2228, Day-register of C. Nobel, Fuzhou, 28 Feb–2 Sept 1663, at a2168v a2173 a2184 2196v-2197, dated 28 Mar, 4 Apr, 15 May, and 7 June; *Dagh-register Gehouden in 't Casteel Batavia* (Batavia 1887-1931) 1663 97-98.

[7] V.O.C. *1265* 1105–1145v, Day-register of Dutch party in Fuzhou, 25 Feb-24 Oct 1667, at 1111v-1112v; on Cleyer's position at this time see V.O.C. *602* 64, Resolution of Governor-General and Council, Batavia, 13 May 1667.

At the end of 1666, a variety of conflicts and irritations led the Qing Court to revoke the limited trading privileges it had granted to the Dutch Company. They did not make much of an effort to communicate this revocation to the Dutch, and the Dutch mistranslated the one text that was communicated to them. Thus when they sent a trading voyage to Guangzhou in 1668 under the command of Constantijn Nobel, they were surprised to confront an almost completely effective prohibition of their trade. Their arrival and their request to trade were reported to Beijing, and while they waited for a reply they learned a good deal about the complex situation in Guangzhou at that time: the reviving power of the Shang feudatory family, the presence of the Portuguese embassy of Manoel de Saldanha awaiting permission to go to Beijing, the missionaries in confinement in their church. Father Couplet wrote at least nine letters to the Dutch during their months in the Guangzhou area, exchanged visits with them, and took advantage of the departure of their ships to send letters to Jesuits in Amsterdam and to Willem Blaeu and other Dutch friends. Father Rougemont joined in some of these communications and sent a letter to his brother in Maastricht when the Dutch left[8]. Father Couplet sought to aid the Dutch in their efforts to secure the release of a Dutch crew that had been shipwrecked on the Fujian coast, eventually agreeing to transmit 200 taels to them via a letter of credit carried by a trusted Chinese. He sent them information about a Dutchman who had been on Taiwan, now was in service under the Shang princely family, and wanted to leave China; it does not seem that the man finally was able to leave. Most important, he transmitted to them fragments of Jesuit news from Beijing and described the situation of the Fathers in Guangzhou.

There were twenty-three priests living in what the Dutch described as «a piece of their old broken-down church», at the Jesuit church outside the city wall of Guangzhou. At the end of 1668 they already had received reports from the Beijing Jesuits that there were many at Court who favored them, and these friends were counselling them to be patient until someone could find an opportunity to speak to the Emperor about them. A later letter from Beijing reported that the Emperor had been informed about them in secret, by an unknown person, and this had led to the famous imperial summons to them on Christmas Day of 1668. Thereafter the Fathers in Guangzhou began to hope that they soon would be allowed to return to their churches in the provinces. They told the Dutch these churches were intact and the Chinese Christians were maintaining religious observances in the absence of the

---

[8] J. BARTEN, S.J., *Hollandse kooplieden op bezoek bij Concilievaders.* Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 12 (1970) 75-120, especially pp. 80-90 and 108-125. This article also discusses some of the earlier and later connections between the Dutch and Father Couplet. In the Dutch records of the 1668-1669 expedition to Guangzhou, the full list of locations of translations of communications from the Jesuits and notes on contacts with them is: V.O.C. *1272* 926-927v 928-930v 1117v 1118v-1120 1163v-1165 1166v-1167 1168-1169v 1180 1182-1184 1188 1189-1189v 1192-1193v 1203-1204v 1206v-1207v 1209, 1212-1212v 1215v-1216 1217 1218-1218v 1219v 1225-1233v.

priests. Shang Kexi, the feudatory prince in Guangzhou, and his son and eventual successor Shang Zhixin, previously had been friendly to the missionaries and now were finding it possible to show their friendship again. Early in September 1668 Shang Kexi had invited all the Fathers to dinner. The four who went were treated with great honor, and Shang later sent the Fathers presents of food. Shang Zhixin had kept two Fathers at his house for several months so that he could talk to them and learn some mathematics from them[9]. The Fathers were allowed to come and go during the day, but not be be away from their church overnight.They were living in great poverty; Macao was terribly short of cash and could send them little help. They received a little rice and firewood from the Chinese authorities, and obtained a bit more income by putting their capital out at interest through the Chinese Christians. They were especially worried that they would have no funds for travel if they were allowed to return to their churches. Father Couplet even tried, without success, to arrange a loan from the Dutch of 2000 to 3000 rijkxdaalders (roughly equivalent to Spanish reals) to be repaid in Europe. Even Father Domingo Fernandez Navarrete, O.P., usually so vehement against heretics, wrote two letters to the Dutch complaining of great poverty and misery and very humbly asking for some medicines.

The Fathers' years of misery and enforced idleness in Guangzhou also were years of great scholarly productivity, in which they wrote, revised, and polished some of the works that eventually would contribute so much to European knowledge of China. The most important of these, of course, was the work that would be published as *Confucius Sinarum Philosophus*. On November 6, 1669, Father Couplet wrote to Balthasar Bort, who had commanded the Dutch fleets on the China coast in 1662-1664 and now was governor of the Dutch fortress and city of Malacca, to commend to his favor Prospero Intorcetta S.J., who would be passing Malacca on a Portuguese ship, presumably heading for Goa. He carried with him «a very curious Chinese book ... translated into Latin, telling of the antiquities and teachings of this powerful and immense empire, along with a short summary of the chronicles of China, of over four thousand years ... We also write to Mr. Joan Blaeuw ... I do not doubt that Mr. Blaeuw will be very pleased to accept his work, and carry it out very splendidly». I believe this is the earliest known reference to the transmission of the text that ultimately would be published in Paris in 1687 as *Confucius Sinarum Philosophus*. Perhaps others will be able to shed some light on the long delay in publishing and on the failure of the hoped-for connection with the great Blaeuw firm[10]. Father Couplet's letter

[9] On the changes in Macao and Guangzhou in these years see John E. WILLS, Jr., *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687* (Cambridge, Mass.: Harvard East Asian Monographs, 1984), Chapter 3, especially Note 81 on the Shang family and the Jesuits.

[10] V.O.C. *1272* 926-927v, P. Couplet, S.J. to Balthasar Bort, Malacca, 6 Nov. 1668. For related letters see H. BOSMANS, S.J., *Lettres Inédites de François de Rougemont* (Brussels 1913) 23-30, and P.VISSCHERS, *Onuitgegeven Brieven van Eenige Paters der Societeit van Jesus, Missionarissen in China* (Arnhem 1857) 6-8.

also referred to news of earthquakes and other natural disasters in north China which the Jesuits took to be signs of the wrath of God over the persecution of Christianity in China. In the Dutch records the copy of his letter is followed by a Dutch translation, done in Malacca, of translations attributed to Father Francisco Brancato S.J. of Chinese accounts of these disasters; this is a slightly fuller version of the text, including transcription of a Chinese verse prophecy, that appeared in 1673 in Father Rougemont's *Historia Tartaro-Sinica*[11].

Father Couplet also used the Canton years to continue his study of Chinese medicine, which led to another complex set of intellectual connections with Protestant northern Europe. When the Dutch ships left early in 1669 he wrote again to Andreas Cleyer, sending some Chinese medicines and a treatise on diagnosis by means of the pulse that was so important in Chinese medicine. Apparently hoping that they had found another reliable means for transmission of letters to Europe, the Jesuits in Canton wrote to Cleyer again in 1670, enclosing letters for forwarding to Europe and a «herbarium», asking Cleyer to fill the box in which it was sent with medicines and return it to them. Cleyer seems to have supplemented the information he obtained from Couplet with his own inquiries among Chinese doctors in Batavia, eventually sending off to Europe the collection of information that was published in Frankfurt on Main in 1682 as *Specimen Medicinae Sinicae*. Still later he sent on to correspondents in Germany the manuscript by Father Michael Boym S.J. that was published in Nürnberg in 1688 as the *Clavis Medica ad Chinarum Doctrinam de Pulsibus*[12]. The title page of this work gave full credit to the contributions to its transmission of both Cleyer and Father Couplet.

I have found only four fragments of Dutch material on the China Jesuits during the 1670's. The first is a second-hand reference to a letter dated December 28, 1674 from Jean de Haynin, S.J. to Hubertus Leydecker, a Dutch Protestant minister at Malacca, mentioning the Rebellion of the Three Feudatories against the Qing and the detention of Bishop François Pallu at Manila as he was trying to go to Tonkin. The second is a reference to «priests just come from Beijing» in Fuzhou in 1677, who translated a Chinese document into Latin for the Dutch[13]. The third is the result of meetings between members of a Dutch trading party at Fuzhou in 1679 and Father

---

[11] V.O.C. *1272* 928-930v, «Translation by P.F. Brancato of printed news coming from the royal court of Peking»; F. DE ROUGEMONT, S.J., *Historia Tartaro-Sinica Nova* (Louvain 1673) 316-324. For another account of this earthquake see BARTEN 113-116.

[12] Eva KRAFT, *Christian Mentzel, Philippe Couplet, Andreas Cleyer und die chinesische Medizin: Notizen aus Handschriften des 17. Jahrhunderts* in Helga WORMIT, ed., *Fernöstliche Kultur: Wolf Haenisch zugeeignet von seinem Marburger Studienkreis* (Marburg 1975) 158-196, especially 179-180; V.O.C. *1272* 1192v-1193 (see Note 8).

[13] V.O.C. *1297* 596-656, Governor-General and Council, Batavia, to Gentlemen Seventeen, 28 Feb. 1675, at 605-606, partially transcribed in COOLHAAS, *Generale Missiven*, 4, 22; V.O.C. *1330* 712v-716v, Extract from Fuzhou day-register, 1 July 1677, at 714v.

Simão Rodrigues, S.J. The Durch knew of a report of a major earthquake in the Beijing area in August 1679 almost as soon as the report was received, presumably by Rodrigues or his Jesuit colleagues. Later a Dutchman translated this report from Latin, and parts of it were inserted in the day-register of the Dutch party. They describe the destruction of houses, the loss of life, the misery of people living out in the summer sun, afraid to stay in their damaged houses, and the emperor's edict blaming the disaster on his own lack of virtue. The fourth is a letter written by Father Couplet to Governor-General Joan Maetsuycker in 1678, asking for a balance-wheel for a clock; unfortunately Maetsuycker had died before the letter reached Batavia. There also are scattered references to contacts with Jesuits in the Fuzhou area in the 1680's. Most are cryptic and offer no clues to the identity of the missionary. The only exception is an entry in the day-register of the embassy of Vincent Paats (of which more below) for October[14], 1685. Members of the embassy party met, at the house of a Portuguese captain in the Qing military in Fuzhou, a Spanish and a French Father. The Spaniard must have been Juan de Yrigoyen S.J.; the Frenchman could have been Adrien Greslon S.J. The French Father came to visit the Dutch, said he had come from Xiamen and was leaving for Zhejiang in a few days. He told them that Christianity was making great progress in Jiangnan; whole cities were being converted. The Jesuits, he said, had the emperor's ear as much as they did that of the Holy Roman Emperor; the only difference was that here they did not seek to influence the government and person of the emperor but simply won his favor by their secular skills and otherwise stuck to their evangelical calling[15].

Father Couplet made further use of his Dutch connection in 1681-1684, in Macao, in Batavia, and all the way to Amsterdam. In September of 1681, in Macao preparing for his voyage to Europe as procurator of the China vice-province, he exchanged letters with the chiefs of two Dutch ships trading in the nearby islands, greeted cordially a Dutchman who went ashore, wrote a letter for him that enabled him to buy livestock from the Jesuit gardens on Ilha Verde, translated a letter from the Captain General of Macao, and tried to help the Dutch find a new mast to replace one lost in a storm. He wrote that he planned to leave «for the fatherland» in two or three months, and hinted that he hoped it might be possible to go on the Dutch ship and see his friends in Batavia. Since that might not be possible, he sent greetings to those from whom he had received letters: Balthasar Bort, Andreas Cleyer, Constantijn Nobel, one Pieter de Merville, who is otherwise unknown to me, and others. In one letter he apologized for his penmanship and his Dutch, «being those of one who has been in the middle of China for twenty-two years, and

---

[14] V.O.C. *1350* 681-808, Fuzhou Day-register 23 Feb-25 Dec 1679, at 769 787-789, 9 Oct and 9 Nov. On Father Rodrigues see *Jap.Sin. 116* 214-267v, *Litterae annuae Vice-Provinciae, 1677-1680*, at 258v-259v; *Jap-.Sin. 117, Annua V. Provinciae Sinensis, Anni 1678 e 1679*, 173-176.

[15] BARTEN 87; V.O.C. *1362* 1011-1054v, Dutch party in Fuzhou to Governor-General and Council, 3 Mar 1681, at 1015v; V.O.C. *1438* 674-699v, Paats Embassy to Governor-General and Council, 24 Feb 1687, at 684v 697v; V.O.C. *1415* 965v-1021v, Day-register of Paats embassy in Fuzhou, 25 Aug-15 Oct 1685, at 1019-1019v; V.O.C. *1438* 711-729v, Report by V. Paats and J. Leeuwenson, Batavia, 6 May 1687, at 728, mentions a «Father Philibert Le Blanc» whom I cannot identify.

seems more Chinese than Dutch... and since I would blush for shame if I appeared before you in person, this shameless paper comes in my place». In November Father Couplet was reported to be ill and no longer able to assist the Dutch with translations from the Portuguese[16].

Father Couplet left Macao not on a Dutch ship but on a Portuguese one bound for Goa, but at the end of December 1681 his ship was off Bantam at the western end of Java, unable to make any further progress toward India, and he wrote to the Dutch at Batavia to ask permission to come there «to breathe Dutch air». Permission was granted, and on January 26, 1682 he arrived in Batavia and was lodged in a house in the Castle. Apparently this was done in part so that his movements and his ministrations to local Roman Catholics could be limited. The local Protestant Church Council still complained of his activities, and he was able to intercede for four other priests who had arrived at Batavia and wanted to go on to Siam. Professor Eva Kraft has published a letter from him to Andreas Cleyer on the occasion of the latter's departure to serve as chief of the Dutch post at Nagasaki in June 1682. It is highly probable that the two found time for some very substantial discussions of Chinese medicine; the title page of the *Clavis Medica* of 1688 gives him credit for adding examples and correcting errors. Father Couplet remained in Batavia until March 1683, and left on a Dutch Company ship. In November 1683 he collected his baggage from the Company and offered to discuss Chinese affairs with the Company authorities. His offer was accepted, and a committee appointed to meet with him, but I have found no record of their discussions. The Jesuits in Beijing also told Frans Flettinger, of whom more below, that Father Couplet had sought permission in the Netherlands for the practice of Roman Catholicism at Batavia, and had been refused[17].

My final group of Dutch sources concerns meetings with Jesuits not on the coast or in Batavia but in Beijing. They are by-products of a Dutch embassy under Vincent Paats that visited the capital in 1686, accomplished almost nothing for the Dutch Company, and left behind two musicians who lived with the Beijing Jesuits[18]. One of the musicians was a Javanese slave who played the harp, the other a German sergeant named Frans Flettinger who played the violin. Flettinger kept a diary of his observations and sent or

---

[16] V.O.C. *1369* 765v-779v, Dutch party in Macao Islands to Governor-General and Council, 20 Nov 1681, at 768-770; V.O.C. *1369* 781-782 783-783v, P. Couplet S.J. to Dutch in Macao Islands, 16 and 23 Sept 1681; V.O.C. *1369* 786v-790, Report by M. de Vlaming on his visit to Macao, 14-18 Sept 1681.

[17] Kraft 170 178-184; Barten 86-88; Neyens 48-51; V.O.C. *109* Resolutions of Gentlemen Seventeen, 2 and 5 Nov 1683; V.O.C. *697* 632 995 1009-1010 1058, Resolutions od Governor-General and Council, 15 Jan-26 May 1682; Coolhaas, *Generale Missiven* 4, 596. There is in the archives of the English East India Company a problematic text in French of a letter purporting to be from Father Couplet in Bantam, at a time when he already had left Bantam for Batavia; it is in *India Office Records, Factory Records, Java 7,* which has no page numbers.

[18] J. Vixseboxse, *Een Hollandsch Gezantschap naar China in de Zeventiende Eeuw (1685-1687)* (Leiden 1946), (= Sinica Leidensa 5); Wills, *Embassies and Illusions,* Chapter 5.

gave a copy to a Dutch party trading on the coast; a summary of this diary is preserved in the Dutch archives. Non-clerical eyewitness descriptions of the Jesuits in Beijing are rare. I know of no other such description by an individual who *lived* with the Jesuits, and no other, except for a few pieces from the same Dutch embassy, from the crucial and complex decade of the 1680's. This was a time when the China mission faced extraordinary opportunities and daunting difficulties. Ferdinand Verbiest S.J. and his colleagues were high in the favor of the emperor, accompanying him on tours beyond the Great Wall, teaching him music and astronomy, making fountains and other elaborate mechanical devices for his court. Before the end of the decade the Ch'ing conflict with Russia would give new scope to their diplomatic talents and bring them even more securely into the emperor's graces. At the same time, the emperor's efforts to present himself as a patron of orthodox Confucianism and a foe of «heterodox sects» were leading him to ask some sharp questions about Christian beliefs. Among their European connections, the Jesuits found cause for optimism in the increasing French patronage of missions and in the general rise in French royal interest in Asia, focussed especially on Siam. It is not clear that they fully appreciated the complexities of the conflict over the Portuguese *padroado* into which the French efforts were leading. Father Verbiest certainly appreciated the hazards of a renewal of inter-ecclesiastical controversy over Jesuit strategies of accommodation to Chinese culture, now very likely in view of the impact in Europe of the polemics of Father Domingo Fernandez Navarrete, O.P. But in the mid-1680s these were clouds on the horizon, and the prospects of the mission seemed at a high point. One of the most striking aspects of the Flettinger document is its reflection of the uncertainties and fears of the Jesuits and their reactions to the cruelties and corruption of Beijing even at a time when their situation was in many ways so hopeful.

Frans Flettinger is referred to as «from Dresden», but the missionaries later referred to him as a Bohemian, and said he could speak Russian, Latin, Hungarian, and Portuguese. One source says he had been cash disbursement agent under Martinus Caesar and Jacob van der Plancken in Fuzhou in 1678-1680[19]. It is not clear in what capacity he was originally included in the embassy party; possibly as sergeant in charge of the honor guard. He was named major domo (hofmeester) for the embassy on September 18, 1685, near the beginning of its stay in China, and was given detailed instructions on providing for the ambassador's table[20]. After the embassy returned to Batavia it was claimed that he had profited illicitly from these duties, pocketing twenty per cent of his recorded disbursements for food and half of the recorded payment of the palanquin-carriers, and selling some of the Com-

[19] V.O.C. *1415* 965v-1021v, (see Note 15), at 997v, 18 Sept; V.O.C. *1438* 692v (see Note 15); ARSI *Jap.Sin. 150* 123-150; A. THOMAS S.J., *Annotationes in Sina*, at 131.
[20] Embassy day-register, 18 Sept 1685; see Note 19.

pany's spices for his own profit. It was alleged that as a result he had been removed from his major domo post and fined, but had been taken along to Beijing as a servant of Louis de Keyser, the second-in-command of the embassy. The detail of these accusations comes from the statements of one Alexander van's Gravenbroeck, a disaffected member of the embassy party who accused his superiors of a variety of kinds of corruption and misconduct. Van's Gravenbroeck even claimed that Flettinger had been deliberately left behind in the capital so that he could not reveal all he knew about his superiors' corrupt practices. Even Paats' final report on the embassy referred to Flettinger's having been deprived of his post for misconduct and restored to it when it was decided to leave him in Beijing. Paats insisted, however, that by his subsequent reporting on affairs in the capital Flettinger had amply compensated for his previous misdeeds. The governor-general and council at Batavia in summarizing the embassy for the directors in the Netherlands stated that Flettinger's «conduct even in this embassy was not such that we could expect anything good out of [his staying there]»[21]. It is difficult to evaluate these allegations, since the day-registers of the embassy have not been preserved in the archives of the Dutch Company, and as far as I have been able to determine they have disappeared without a trace. Paàts may have taken them home in his own possession, instead of turning them over to the Batavia authorities as he was supposed to do, because they contained evidence that could be used against him.

The embassy arrived in Beijing on July 31, 1686, and was received in formal audience by the emperor on August 3. It also seems that the ambassador and his party were received at least once by the emperor in some less formal fashion, perhaps even in the very exceptional favor of a banquet in the imperial presence. Ferdinand Verbiest S.J. interpreted for the Dutch on these occasions. Although of course Flemish/Dutch was his native language, Van's Gravenbroeck wrote that he spoke «French or Latin» to the ambassador. It was at one of these occasions that the emperor heard with apparent pleasure Flettinger playing the violin and the Javanese slave called Anthonij playing the harp. We should not be surprised at the latter; Dutch East India Company outposts form Nagasaki to the Cape of Good Hope were likely to have fine slave musicians[22]. Father Jean-François Gerbillon later recorded that the Javanese was an exceptionally charming and talented young man, who could play on the harp any tune he had heard once on any instrument[23]. Nor

---

[21] V.O.C. *1431* 13-465, Governor-General and Council to Gentlemen Seventeen, 23 Dec 1687, at 176v, partly transcribed in COOLHAAS, *Generale Missiven* 5, 129; V.O.C. *1432* 561-571v, Statement by A. Van's Gravenbroeck, 5 Mar 1688, at 561-562; V.O.C. *1432* 572-584v, Statement by Van's Gravenbroeck, no date, at 579; V.O.C. *1438* 692v (see Note 15); V.O.C. *1458* 1008-1010v, Statement by Van's Gravenbroeck, no date, at 1008v-1009v.

[22] On slave musicians see C.R. BOXER, *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800* (New York 1965) 240 260-261, and illustration no. 11. For the slave's name see V.O.C. *1432* 579 (see Note 21).

[23] J.B. DU HALDE, S.J., *Description Géographique, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise* (The Hague 1736) 4, 294.

should we be surprised by the emperor's interest in Western music; he had been admiring it, listening to it, studying a bit of it with Father Thomas Pereira S.J. since 1676[24]. The Jesuits asked Paats to leave the two musicians behind in Beijing as part of the Jesuit establishment there; eventually the ambassador agreed. The Javanese slave was the property of a Batavia «free burgher» (a private citizen not in the service of the Company) named Gustavus Gustavusz, and apparently had been loaned to the ambassador's suite; later the Company paid the owner two hundred rijxdaalders in compensation for the loss of his property[25]. Father Philippe-Marie Grimaldi S.J. seems to have played the most direct role in obtaining the services of the two musicians. He and his colleagues must have seen in them more assets in their constant efforts to attract imperial attention and favor, and perhaps also additions to their meager resources for their own recreation and inspiration as cultured Europeans. The Jesuits also may have been attracted by Flettinger's linguistic talents. Paats was rather well-disposed toward the Jesuits, recognized how much his efforts in Beijing depended on their good will, and probably also left Flettinger with instructions to keep his eyes open and to write down everything he heard and saw.

The Dutch embassy party remained in Beijing from July 31 to September 17. The emperor ordered the Jesuits to keep closely in touch with the Dutch, and they visited them frequently. Sometimes they brought along Zhao Chang, a member of the Imperial Bodyguard and a key intercessor with the emperor for the Jesuits in this period[26]. Zhao occasionally visited the Dutch alone, and became a favorite intermediary in their efforts to learn what the court would decide about their requests and to secure a favorable decision. He sometimes conversed with Paats in Latin, and was said to be interested in Western science[27]. The Dutch also had several interesting conversations with the Jesuits in which they learned about unsuccessful Jesuit efforts to obtain for Macao some relief from the burden of tolls on its trade. The Jesuits also told them, sometimes in secret, a little about some Court decisions on relations with the Dutch in previous years[28]. Paats remarked, betraying some very common Protestant stereotypes, that Father Verbiest seemed, «in the manner of their Order, uncommonly restrained and dissimulating, and as a result of long years among them to have taken on the customs and point of view of the Tartars [the Manchu rulers], of whose affairs and doing he was accustomed to speak with greater caution than the

---

[24] PFISTER 382; H. BOSMANS, *Ferdinand Verbiest, Directeur de l'Observatoire de Peking*. Revue des Questions Scientifiques, 3d series, 21 (1912) 195-273 375-464, at 389-398 405.

[25] V.O.C. *702* 561-562 585-589, Resolutions of Governor-General and Council, 7 and 11 Nov 1687; V.O.C. *1431* 176 (see Note 21); V.O.C. *1438* 696 (see Note 15).

[26] Francis A. Rouleau S.J. and Jonathan Spence pointed this identification out to me in personal communications.

[27] V.O.C. *1432* 569-570 (see Note 21).

[28] V.O.C. *1438* 691v-692 695 (see Note 15).

others, especially Father Philip Grimaldi»[29]. Father Grimaldi also gave them the very perceptive short treatise on decision-making in Beijing which is the second document translated at the end of this article.

The Dutch continued their efforts to negotiate with the court, and Zhao Chang reportedly was among those who «fed them with hope», but finally no concessions were obtained except for a remission of tolls for two of the ships that would come to Fuzhou to take the ambassador away. The embassy had a remarkably swift trip south, travelling day and night and completing the long trip in less than two months. Paats was told that Zhao's influence had been responsible for their rapid journey. The Dutch already had given him some gifts in token of gratitude for his negotiating efforts in Beijing, and now sent him a fine clock he had asked for[30]. Paats also wrote to thank the Beijing Jesuits for their assistance. Later, in his report to his superiors, he thought it necessary to defend himself against the suspicion that he had been too ready to trust them despite deep-seated religious differences and their clear interest in doing what they could to assure the survival of Macao by inhibiting Dutch competition with its trade. Paats insisted that he had asked permission to use his own interpreter at his audience and this had been granted, but that he had been forced to accept Father Verbiest at the last minute[31]. I doubt that the Jesuits were in any important way responsible for the frustrations of the Dutch embassy. The tribute embassy was basically a ceremonial institution, not as well adapted to negotiation. Changes in Qing policy toward maritime trade in the 1680's made it very unlikely that the Dutch could obtain more than a small fraction of the concessions they sought. Even if the Jesuits had wanted to use their role as interpreters and their influence with the Court to frustrate the Dutch, they would have been restrained by their awareness that a small but significant part of their influence at court was the result of their reputation as reliable and reasonable interpreters in dealing with the Dutch, the Portuguese, and even the Russians[32].

One very tangential and implicit bit of Dutch-Jesuit competition did develop as a result of the emperor's worries about the difficulty of communicating with the Russian Tsar about the very dangerous conflicts along the Manchurian frontier. When it left Beijing the Dutch embassy carried an imperial edict to the Tsar and a request to the Dutch authorities to carry any reply the

---

[29] V.O.C. *1438* 695 (see Note 15).

[30] V.O.C. *1432* 579v (see Note 21); V.O.C. *1432* 603-608, Statement by L. de Keyser, no date, at 605v. The Dutch also record that they brought from Fuzhou to Batavia some letters and packages to be sent on to Europe for the Jesuits, and three mathematical books for Governor-General Joannes Camphuys; see V.O.C. *1438* 676-676v, Register of papers, and 694v (see Note 15).

[31] V.O.C. *1438* 692-692v (see Note 15).

[32] One Father was sufficiently impressed by this source of influence at court to suggest that as long as the Dutch maintained relations with China there ought to be some Flemish Fathers in Beijing to translate for them; *Jap.Sin. 162* 277-280v, Fr. Brancato, S.J., Guangzhou, to Father General, Rome, 15 Feb 1669, at 279v. The effects of the Jesuits' assistance in negotiating the Treaty of Nerchinsk are of course the most dramatic example of the credit they could gain by serving as diplomatic interpreters.

Tsar might send, or to send word if he refused to reply. Father Verbiest recommended to the Court that Father Grimaldi carry to Europe another copy of the edict, hoping that the Jesuits would turn out to be a better channel of communication than the Dutch. Actually it seems that the copy carried by the Dutch reached Moscow a few months before the one carried by Father Grimaldi[33].

The Javanese slave remained at the Court at least until early January 1691, when Father Gerbillon recorded that he was very ill with dropsy and not expected to live: the emperor had sent his physicians to attend him, and expressed his regret when his illness became grave. According to Father Gerbillon the Javanese had continued to live with the Jesuits and at their expense, without imperial support, even after he was summoned, about the end of 1688, to join the imperial musicians so that he could learn some Chinese and Manchu music[34]. Flettinger remained in Beijing until June 28, 1687. He served as interpreter for Veniukov and Favorov, the advance envoys for the Russian ambassador F.I. Golovin, when they were in Beijing in November 1686. He probably was the «servant of Verbiest» who the Russians said told them that the captive Russians in Beijing had been helping Father Verbiest with his gun-founding. Apparently Flettingen began to send notes on his observations to Paats almost immediately; the latter refers to news received from him of the arrival of the Russian envoys in Beijing, information he must have received before he left Fuzhou in March 1687[35]. No copy of the information he supplied for the period before February 1687 has been found; probably it was lost with the embassy day-registers.

Flettinger left Beijing in June 1687 and went to Nanjing in the company of Antoine Thomas S.J. From there he went on alone to Macao, where he stayed with the Jesuits and late in 1687 visited two Dutch ships trading in that area. The Dutch headmen urged him to leave on the Dutch ships that would come to trade in 1688[36]. Apparently he also gave them his notes on his experiences during the year 1687; the summary of his notes which is translated at

---

[33] Fu Lo-shu, *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations* (Tucson, Arizona 1966) 470 (= Association for Asian Studies Monographs and Papers 22); F. Verbiest, S.J., *Correspondance*, ed. H. Josson and L. Willaert (Brussels 1938) 528-531; Bosmans, *Verbiest... Directeur* 441-443; H. Bosmans, S.J., *Le problème des relations de Verbiest avec la Cour de Russie*, Annales de la Société d'Émulation pour l'Étude de l'Histoire et des Antiquités de Flandre 63 (1913) 193-223, 64 (1914) 98-101. See also a communication from Father Grimaldi in Macao at the end of 1686, commenting briefly on a Dutch-Portuguese controversy over a Batavia Chinese ship trading in that area; V.O.C. *1429* 861-863, P.M. Grimaldi, S.J., to Governor-General and Council, Batavia, no date.

[34] Du Halde 4, 294.

[35] *Jap.Sin. 150* 131 (see Note 19); Eric Widmer, *The Russian Ecclesiastical Mission in Peking During the Eighteenth Century (Cambridge, Mass., 1976) 18 (= Harvard East Asian Monograph 69); V.O.C. 1438* 693 698v (see Note 15). Flettinger no doubt was «un Boemo» who described his encounter with the Russians to Agustin de San Pascual O.F.M. in Macao; *Sinica Franciscana* (Quaracchi-Firenze and Rome 1929–1965) 3, 629-630, A. de San Pascual O.F.M. to Miguel Flores O.F.M., 30 Sept 1688.

[36] V.O.C. *1440* 2311v-2318, Report at Batavia on 1687 voyage to Macao Islands, dated 31 Jan 1688, at 2317-2317v; V.O.C. *914* 437-449, Instructions for Macao Islands voyage, 2 July 1687, at 446-447. Ibid. 462-472. Instructions for Xiamen voyage, 2 July 1687, at 470-471.

the end of this article was attached to the records of the 1687 voyage, and includes news of events in Beijing after his departure, apparently passed on to him by the Macao Jesuits. When Dutch ships came again in August 1688 he came out to them with a report of an embassy sent by Macao to Siam and of plans to send Jesuits to spy out Malacca, Batavia, and other Dutch posts and see how many Roman Catholics there were in them. Soon, however, it was reported that he had been imprisoned in the fortress of São Paulo do Monte. The Portuguese may have gotten wind of the information he was passing to the Dutch, or they may simply have been taking preventive measures at a very nervous time, when they were confronting a newly-established Qing customs post in the town and a rapidly-expanding English trade in the nearby islands, and fired on a Dutch boat that attempted to enter the inner harbor of Macao. Early in 1689 he was out of prison again, had given the Dutch notes on his recent observations in Macao (which again have not been preserved), and was planning to leave with them. But the Portuguese learned of his plans, threw him in prison again, and refused to release him even when a Dutchman was sent to make a special plea to the Captain-General in his behalf. This ship left in March 1689, the last Dutch Company ship to trade in the Macao area in the seventeenth century. In the fall of 1689 the Company sent a ship to trade in the Xiamen (Amoy) area. Flettinger wrote several letters to the Dutch there, complaining of his misery and declaring himself ready to serve the Company again. In March 1690 «Flettinger the Dutchman» came out to an English ship in the Macao islands, bringing letters from the Portuguese[37]. And that is the last we know of Frans Flettinger. I know of no further trace of him in Dutch or other archives.

Of course, we are not so much interested in the man as in the fragments that have come down to us of his observations. The third of the translations appended to this article is of a summary of them done in Batavia. Like most Company documents in the Rijksarchief in The Hague, what we have is a copy made for transmission to the home country. Thus we are dealing with a copy of a summary done by an unknown individual of a record kept in a «crabbed German hand»[38] by a man about whose schooling and intellectual attainments we know nothing, who may not have understood a great deal of what he saw in the Jesuit residence in Peking, and certainly would not have been taken into the confidence of the Jesuits on delicate matters. With all due allowance, it is a very important record, that can be checked against other

---

[37] V.O.C. *1453* 263v-275, Dutch party in Macao Islands to Governor-General and Council, Batavia, 1 Nov 1688, at 267-268; V.O.C. *1453* 275v-278v, Extracts from day-register of Dutch party in Macao Islands, 1 and 22 Oct 1688, at 278v; V.O.C. *1462* 27-38v, Report at Batavia on trade in Macao Islands, 25 Apr 1689, at 37-37v; V.O.C. *1462* 42-44, Extract from day-register of Dutch party in Macao Islands, 3 Feb 1689; V.O.C. *1485* 186-204v, Report at Batavia on trade at Xiamen, dated 25 Feb 1690, at 199v; V.O.C. *1485* 206v-207v, F. Flettinger to Dutch at Xiamen, 6 Oct 1689; V.O.C. *915* 389-402, Instructions for Macao Islands voyage, 25 June 1688, at 393-394; H.B. MORSE, *Chronicles of the East India Company Trading to China* (Oxford 1926-1929) 1, 83.

[38] The phrase is used of one of his later day-registers; V.O.C. *1462* 37v (see Note 37).

sources on a number of facts and issues. Flettinger gives the correct dates for the Chinese New Year (February 12) and for a great fire in Beijing (the night of March 23-24). His report of the reception on February 25-26 of «the son of a certain King, the greatest in Tartary» would seem to refer to the important embassy from the Tushietu Khan of the Khalkha Mongols at this New Year season. On August 7 the Jesuits had heard the news that the Russian ambassador Golovin had entered Qing territory; this was twelve days before the imperial decision resulting from this news. There is ample corroboration in the Chinese records for the drought Flettinger referred to on June 29[39]. The figures reported in the entry for May 22 on the garrisons of the capital province and on various categories of eunuchs, concubines, and other palace personnel are not impausible; for example, the eminent scholar Fang Zhaoying has estimated the military forces available in Beijing alone at this time were over 80,000, which with the addition of Great Wall and other garrisons would support the estimate of 200,000 for the whole province. Fang also lists 1594 men in the bodyguards, which might match Flettinger's 2000 knights with peacock feathers on their caps. I know of no Chinese source on numbers of the emperor's palace women and eunuchs at this period[40].

More interesting, and even less likely to be confirmed or refuted by ordinary Chinese sources, are Flettinger's notes of what the Jesuits told him of the gossip and rumor of court and capital: a woman executed for murdering her husband; a «vice-king» and his sons and Chinese accomplices beheaded for thievery; the emperor's seizure of a young woman after which both she and her husband committed suicide. It is possible that the noble executed for falsely taking credit for killing a tiger (June 22) was the second class Prince of the Blood Nar-er-du, whose punishment was recorded on June 25; in the Chinese source it is stated that his brother succeeded him, which is much more plausible than Flettinger's story of his servant succeeding him. Vague and inherently unreliable as this material is, I suspect that it tells us something important about the atmosphere of Kangxi's capital, that the casual cruelty and legitimated violence described in these entries were as real aspects of court life as the endless ceremonialism and bureaucratic conscientiousness recorded in its official sources[41].

Flettinger also provides some intriguing and problematic notes on Qing-Russian relations[42]. At this time, early in 1687, the Russians had withdrawn

---

[39] *Da Qing lichao shilu* (Veritable records of the Great Qing; Tokyo 1937-1938, Taipei reprint, 1963; hereinafter cited as *Shilu*), Kangxi reign, *juan 129* 1 9 13-13v; *juan 130* 9-10 16v-17v 23-23v.

[40] FANG Chaoying, *A Technique for Estimating the Numerical Strength of the Early Manchu Military Forces.* Harvard Journal of Asiatic Studies 13 (1950) 192-215, at 198-199.

[41] On Na-er-du see *Shilu*, Kangxi reign, *juan 130* 17. For an excellent picture of the corruptions and bitter personal enmities of the Kangxi court see Silas H.L. WU, *Passage to Power: K'ang-hsi and His Heir Apparent, 1661-1722* (Cambridge, Mass. 1979, = Harvard East Asian Series 91).

[42] Mark MANCALL, *Russia and China: Their Diplomatic Relations to 1728* (Cambridge, Mass. 1971) 138-145 (= Harvard East Asian Series 61); Joseph SEBES, S.J., *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689)* (Rome 1961) 70-73 (= BIHSI 18).

from Albazin on the Amur frontier, F.I. Golovin was on his way across Siberia as an ambassador from the Tsar, and the danger of further frontier confrontation was waning. This was not yet clear in Beijing, however; Flettinger describes an atmosphere of great fear of further clashes and particularly of the grave threat to the dynasty that would arise if the Mongols (especially the Khalkhas) and the Russians were to unite against it and if the Chinese were to take advantage of such a northern threat to rebel against their Manchu rulers. On specifics, it is hard to know how to evaluate his information. The note that the Qing court was aware that Golovin was in the Salinga area as early as March 2, 1687, is surprising; it is possible that his advance party had reached the frontier by this time, but I know of no Chinese record of such awareness earlier than the above-mentioned report in August. It probably represents a report from local peoples around Lake Baikal sent on by the Tushietu Khan. Nor is there any confirmation in Chinese sources of later references (May 17, June 2) to the large number of troops accompanying Golovin and to the dispatch of Qing soldiers to reinforce the northern frontier. The notes on the little community of captive Russians in Beijing are very odd. Other sources give a total of only about one hundred in this community at this time[43]; Flettinger wrote that there had been 564, of whom 300 remained alive early in 1687. It is possible that 100 was the number of fighting men, 564 that of the whole community, including families and servants. The stories of Golovin threatening Father Verbiest and of the Russian priest in Beijing wishing to turn Roman Catholic may be simple unfounded rumors.

Flettinger's notes on the Jesuits themselves and their relations with the Qing court also corroborate some old themes and suggest some new ones. The Jesuit use of Western technology at court is well-known; I think some of the examples reported here—a fountain, a windmill, a clockwork birdcage and artificial bird—have not been known before. Flettinger's records of what the Jesuits told him about their discussions of religion with the emperor supplement a substantial number of records of such conversations from as early as 1674 in Jesuit sources[44]. Flettinger makes it unusually clear that these discussions sometimes were very distressing to the Fathers. Much depended on the emperor's good will, and he was a persistent and unforgiving questioner.

These religious discussions were in part stimulated by the emperor's efforts to decide if Christianity was, as some of his officials insisted, a heterodox teaching (xie jiao) which ought to be suppressed. Such suppression was one of the sixteen points of his famous Sacred Edict, issued in 1670, which was supposed to be regularly read by civil officials to their people and military officers to their troops, a practice reinvigorated by a new imperial command in 1686[45]. Opposition to heterodox teachings was essential to the im-

[43] WIDMER, 15; E. Widmer, personal communication, 6 Mar 1972; YU Zhengxie *Guisi leigao* (Collected notes of 1833; Shanghai reprint, 1975) 333.

[44] BOSMANS, *Verbiest... Directeur* 386.

[45] *Shilu*, Kangxi reign, *juan 126* 4.

age of the emperor as a patron and defender of Chinese cultural orthodoxy, which he cultivated zealously in the 1680's. Thus just in the months of Flettinger's residence in Beijing we find Chinese records of the emperor correcting late Ming abuses in temple honors to great Confucians, honoring the Song Neo-Confucian masters, discussing the Chinese Classics with his court scholars, taking measures to prohibit the circulation of lewd popular novels, and composing inscriptions to be placed in temples honoring Confucius, Mencius, and the Duke of Zhou. The traditional conviction that heterodoxy was likely to lead to political disorder had been reinforced by a number of small sectarian outbreaks in the 1680's, and Father Verbiest was thoroughly aware of the danger that Christianity would be seen in the the same light[46].

During the period covered by Flettinger's notes, the emperor's questions and the Jesuits' efforts to defend their faith seem to have resulted in some small steps toward explicit declaration that Christianity was not heterodox and that its preaching and practice were permissible. Flettinger's account of this is very puzzling. He describes under August 3 and 5, 1687, the granting of privileges somewhat like those finally granted in 1692. I have found no other source that describes any substantial change in August; there may have been some small victory for the missionaries, and I also suspect that Flettinger mistook a Jesuit recital of what they had proposed to the emperor for an account of what they had received. Other sources describe, and Flettinger mentions in passing, some important changes earlier in the year. According to Jesuit manuscript and printed sources, in 1686 the emperor had issued an edict against heterodox sects, and in some provinces this was interpreted to include Roman Catholicism. Negotiations and deliberations beginning in March led to an imperial decision in May that Roman Catholicism was not to be considered a heterodox cult[47]. Verbiest's published correspondence includes a translation of a memorial to the emperor on this subject dated May 3[48], and Flettinger referred to an audience on May 15. Two Qing documents recorded that on May 24 the emperor decreed that «some regional officials in proclaiming the prohibitions have called the Teaching of the Lord of Heaven [Roman Catholicism] rebellious, the same as the White Lotus Teaching; these characters should be deleted»[49].

---

[46] *Shilu*, Kangxi reign, *juan 127* 16-16v, *juan 128* 8v 18v-19v, *juan 129* 11 14-14v, *juan 130* 12-16; VERBIEST, *Correspondance*, 410-411 449-451.

[47] *Jap.Sin. 150* 143v-150 (see Note 19); *Jap.Sin. 105 I* T.I. Dunin Szpot, S.J., *Collectanea Pro Historia Sinensi, Tomus 2*, at 115v-125v; Charles LE GOBIEN, S.J., *Histoire de l'Édit de l'Empereur de la Chine en Faveur de la Religion Chrestienne* (Paris 1698) 23-25. *Sinica Franciscana* 3 (1936) 631-32, A. de San Pascual O.F.M. to Miguel Flores O.F.M., 4 Oct. 1688, refers without specification of date to un decreto que dio el Emperador, en que declaro no estar nuestra lei inclusa en la serie de las sectas prohibidas.

[48] VERBIEST, *Correspondance* 535-537.

[49] HUANG Bolu, *Zhengjiao fengbao* (Shanghai 1894) 88; *Xichao dingan*, Second Series, in Tianzhujiao dongchuan wenxian xubian (Zhongguo shixue congshu 40, Taibei n.d.) 12-12v.

Another source of Jesuit hopes for influence at court, the favor of the imperial heir Prince Yin-jeng, also is mentioned by Flettinger[50]. Yet another, the making of firearms for the emperor, is shown to be a two-edged sword, provoking imperial indignation when a mortar cast under Jesuit supervision blew up. The visits of princes and even of court ladies (much less sequestered in the early Qing than later) seem to have been a trial, borne by the Fathers with concealed distaste and indignation.

Finally, it is interesting to find reflections of optimism about the prospects for Catholic influence in maritime Southeast Asia. These hopes seem to have been based on the strength of Catholic influence in Siam at this time, and if so must have been very much reduced by the political upheaval of 1688 in the country[51].

We know much of the faith, hope, and charity of the Beijing Jesuits, and of their remarkable accomplishments. It was only natural that in writing to European friends, supporters, and superiors they tended to make minimal reference to their fears and frustrations. Their dedication and their achievements stand out in even higher relief as we learn, from this rather improbable visitor, a little more of the stresses of life in the Beijing mission.

The three translations that follow are as close to «word for word» as I can make them, which entails a good deal of prolixity and awkward construction, and in the case of the Flettinger document a vacillation between past and «historical present» tenses. The «enemy of God» whose accusations led to the persecution described in the first document was the famous Yang Guangxian. The rumor that one of the four highest councillors, that is, one of the regents for the boy emperor, had been executed, was false[52]. The second document is a fairly good general summary by a well-informed outsider of the very complex decision-making and document-handling procedures of the Qing capital bureaucracy[53]. Not every modern interpreter of Chinese government would agree with the statements about the underdevelopment of law in the Qing state, but this is how it looked to a product of the law-centered political culture of seventeenth century Europe as he observed the Qing state at a fairly early stage of its development. «Colaos» were Grand Secretaries, colloquially «ge lao». I do not know what is represented by the transliteration «coly»; perhaps «gu li», «former/old clerks». The summary of Flettinger's diary has been commented on in previous paragraphs. Above all, these documents deserve our attention as records of eyewitnesses and outsiders, of observations of China and of the Jesuit missions.

---

[50] Silas H. L. WU, *Passage to Power: K'ang-hsi and His Heir Apparent, 1661-1722* (Cambridge, Mass. 1979 (Harvard East Asian Series 91); Arthur W. HUMMEL, editor, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (Washington 1943) 924-925.

[51] E.W. HUTCHISON, tr., *1688: Revolution in Siam: The Memoir of Father de Bèze, S.J.* (Hong Kong 1968).

[52] HUMMEL 219-221 599-600 664-665; Robert B. OXNAM, *Ruling from Horseback: Manchu Politics in the Oboi Regency, 1661-1662* (Chicago 1979).

[53] John K. FAIRBANK and Ssu-yu TENG, *On the Types and Uses of Ch'ing Documents. Harvard Journal of Asiatic Studies.* 5 (1940) 1-71, reprinted in FAIRBANK and TENG, *Ch'ing Administration: Three Studies* (Cambridge, Mass. 1960, = Harvard-Yenching Institute Studies 19).

DOCUMENTS

1. The Hague, Algemeen Rijksarchief, *Verenigde Oost-Indische Compagnie* (= V.O.C.) *1252* 173-204.

Constantijn Nobel and Council, Fuzhou, to the Governor-General Joan Maetsuycker and Council, Batavia, 28 Feb 1665. Extract beginning on fol. 192.

[The previous discussion is of a document granting biennial trading privileges to the Dutch]. The same document, as it was set out for us in the Latin language by the old Portuguese Father residing here [Antonio Gouvea, S.J.], and translated into Dutch by one of our people, goes along with this, although it is of little importance.

And since we now are speaking of the Father we will include here as worthy of notice the difficulties and persecution inflicted on the Jesuit Society throughout this empire in these days. To begin with, the said Father informed us on the sixteenth of January of this year, with a very dismayed expression, that they, that is, they of the Jesuit order, had fallen into great danger because of a frightful complaint against them to the court of the Imperial Councillors by an enemy of God, accusing them of rebellion against the Tartars and making common cause with foreigners, as well as making against them the grossest blasphemies against the law of God. He also accused some mandarins who were their friends, and had been converted to their religion. Further [the Father said] that there was much harshness and hate involved in the case, but that no decree or verdict had yet been issued by the Emperor. He asked us not to allow any of us to come to him any more, as had in fact happened, until the truth should have come out and this accusation defeated. From this [193] the question arose among us whether, since he said they were accused of rebellion and of dealings with foreigners, the reason might not be that the King of England having married the Infanta of Portugal, might have obtained Macao along with other places as dowry, and might have taken possession of it, since it was rumored that two to four English Ships had arrived there; who [the English] probably would not endure the vexations the Portuguese have endured at the hands of the Tartars up to now; for it is said that all trade from Canton to Macao still is strictly forbidden. But subsequently on the 21st of this month, the old man, fearing that I [Nobel] would come to say goodbye to him, came himself to the [Dutch] lodge to do the same. At that time he discussed this further, telling us that a certain mandarin in the province of Zhejiang, next to this one on the north, incited by the Chinese monks, had developed a great hate for the Priests of Rome, and wrote to the Court of Beijing about them in the most vehement terms, accusing them of having attracted many of the common people to their belief and gotten them on their side, their intention being none other than to produce division and rebellion in the Empire. Therefore the old Adam Schal and Ferdinandus Verbiest a Netherlander, both residing in Beijing, had been put in chains and placed in confinement so that they, along with all their colleagues who are to be found in the Empire (of whom those in Nanking [Jiangnan] and the above-mentioned Zhejiang already have been sent up in chains), might be forced to answer before the Imperial Councillors and then be punished. Thereupon various churches in some cities already have been pulled down and plundered.

Three days after that, on the 24th, here in this city [194] the severe Imperial Proclamations arrived and were posted everywhere containing mostly the matters mentio-

ned above, but in very hard terms, as is to be seen in our day-register. On the same day (as the said Father, who also was taken away to Beijing informed us with lamentations, by way of his servant), the pictures and all his books and printed matter in his church were publicly burnt by the Tartars, but the demolition of the church itself was delayed because it had been honored by a letter of permission from the previous Emperor. Time will tell what will come of all this. Many believe that Macao also will suffer much from this, and perhaps will be destroyed. The same Father also told us that it was true that eighteen Tartars had come from Beijing with letters and presents to honor us, and that he had understood that one of the four highest Imperial Councillors, not being willing to submit himself to the will and pleasure of the Emperor, had been beheaded; but we have heard nothing of either matter from anyone else.

[The text then continues with a rumor about relations between Peking and the «West Tartars», that is the Khalkha].

2. V.O.C. *1438* 676v-699v.

Report by V. Paats at Batavia, 24 Feb 1687. Extract beginning on fol. 688v.

In addition to the above-mentioned colleges, sometimes some members are chosen by express order of the emperor to consult on matters of very great importance, as is shown in the following description by Father Philippe Grimaldi, which translated word for word is as follows:

In addition to that which Father Trigault has so clearly described about the government of China, these few remarks can serve principally as a sketch of the present Tartar-Chinese form of government, and to show how the affairs of the empire are conducted and discussed by various courts and gatherings, concerning which I find myself obligated, sir, to satisfy your generous request.

1.

The assemblies or courts consist of both Tartar and Chinese members, whose number has been doubled since the Tartar emperors came to rule.

2.

And although the Chinese are their equals in dignity and rank, still the authority and reputation of the Tartars is superior, but nonetheless they very seldom can settle their opinions and marshal enough support to make an imperial decision without the assent and agreement of the Chinese members, who are very much esteemed because of the high opinion of their learning and prudence.

3.

The senior members decide nothing immediately on their own authority, but await the judgements of lower, whose positions bring with them the responsibility to consider carefully the matter that is being dealt with, and to check the present case against the Chinese laws, local customs, or old precedents.

4.

But because there are very few really established laws, but rather decisions reached on this or that event, and since usage itself usually takes the place of laws, it belongs to the work of the writers or secretaries to look up what has been decided and settled in similar cases previously, or what has come to be the custom, and to make a written report of it.

5.

When a particular matter has been discussed, the Tartar chairman presents their opinions on it to the emperor (fol. 689v) in writing, and in addition he declares its contents orally in a few words.

6.

After which His Majesty places it in the hands of the Colaos, whose office carries with it among other things the task of extracting the marrow of these voluminous documents and presenting this briefly along with their own opinions on the back of the documents, which the emperor follows or changes or deals with as he wishes, and sometimes has the same matter discussed two or three times, either by the assembly that has responsibility for it or by a general assembly, which usually consists of the senior members of the six chief assemblies and which are attended on more important occasions by the Kings [princes of the imperial house], who since the rebellion of the Singlamong [Keng Ching-chung] are kept at court and close at hand with this honorable title but without any control over affairs, because their power and followers are feared.

7.

The emperor's decisions and dispositions on the consultations that have taken place are immediately transmitted to the various assemblies by those called «coly» by the Tartars – comparable to our pensioners – and sent off wherever it is necessary with remarkable speed, varying according to the importance of the matter, for which purpose special messengers and post stations and a large number of horses are maintained every four [Dutch] miles in all the provinces. [690] And although their laws in many ways seem just, and the form of government not bad, still foreigners face many obstacles in bringing their affairs to a successful conclusion.

First is the great number of magistrates and servants with and through whom one must deal, who seldom agree on a favorable decision.

Second is the inadequacy of their reduced salaries, the cause of all sorts of corrupt profit, and the fact that most matters are evaluated and decided not according to their own merit but by money. The third is the inborn aversion of the Chinese to all foreign nations. The fourth is the suspicious and hesitant nature of the Tartars, excessively fearful at the least rumor.

In addition there is the nature of the present emperor, a prince more born to rule peoples than to oblige people to him by good treatment, generous in ordinary matters and sparing in the extraordinary, with such an ear for all suggestions for the increase of his revenues that no one dares to make any suggestions by a request or memorial, which seem to bring with them the least diminution of his revenues. It is not necessary that I occupy myself with this point any longer, for the recent example of the people of Macao will serve as a beacon for you, sir, and an anticipation of what sort of outcome of affairs he can expect from a government constituted in this way. Thus far the Father.

3. V.O.C. *1440* 2319v-2324.
From China, dated 31 January 1688.

Short notes taken from the attached day-register kept by the sergeant Frans Flettinger, of occurrences and happenings among the Jesuit Fathers both at the Court of the Emperor and in the city of Beijing, from the twelfth of January 1687, being the Chinese New Year, to the [concluding date left blank].

1687. 12 February. It being the Chinese New Year, the Fathers wish the emperor good fortune at the court; and the eldest son of the same, now become seventeen years old, they honor with a curious birdcage in which a clockwork has been made, which sounds as if birds are hopping and jumping about inside.

Father Verbiest, riding back home, falls from his horse when it bolts, and is seriously injured. Flettinger does his best to help cure him, and is very eager to do so.

The 13th. The Emperor, being informed of this, showed his sorrow, and gave orders that he be cured, for which...

The 14th, the Fathers thank the Emperor. The Fathers are visited by the young Prince of the Empire, who, having seen everything in the church and in the chambers, is especially pleased by Flettinger's room, where he finds food for every taste, and from an inborn inclination toward the Europeans declares that when he comes to rule he will summon all lovers of the arts from there. The said Fathers wish that this Prince were already Emperor.

The 15th, various kings visit the Fathers, and mock their strictness in fasting, and cannot believe that the Christians converted by them can maintain it. The clergymen affirming the contrary and saying they can learn everything through the confessional, this being explained to the said lords they began to burst out with laughing and joking; over which Father Pereira becomes very [2320] upset. But these missionaries must have patience, be still, and bear and feign everything in order to please the Emperor, for they have more enemies than hairs on their heads, who, if there were any unhappy accident, would play out a dismal tragedy with them. The sixteenth, the Fathers are also visited by the Emperor's concubines [lit. whores], who, after they were well received, left behind their stench as a confirmation of honorary titles.

The 25th, comes the son of a certain King, the greatest in Tartary, with a suite of 600 people, by command of his father, to greet the Emperor at New Year, and to wish his son good fortune on his birthday, and moreover to promise to maintain good faith; he is camped about three hours from the city, where

On the 26th he is received, banqueted, and sent away content by the Emperor and the whole Court, with a great suite and much pomp. The gold carpet recently included among the Noble Company's presents was used by His Majesty as his seat in these ceremonies.

Although the Emperor is of Tartar stock he fears that land very much, and therefore he gives so much respect and honor to its princes, for if they deserted him and joined with the Muscovites they could wage a disagreeable war upon him.

On the 28th Sergeant Flettinger, because of his knowledge of languages is appointed by the Emperor as a spy among the Muscovites, of which nation out of a total of 564 only 300 are still alive in Beijing.

On March 2 a messenger is sent off with letters to the second Muscovite ambassador who is waiting with 20,000 men for further orders from his monarch in the city of Salinga on the borders of Tartary, to find out why he has assembled so many people, and what his arrival means.

The said ambassador has secretly sent a letter to the prelate of the captive Muscovites in Beijing, in which he gives them good hope of their [2320v] release, and says that next year there may be big changes in Tartary, and also if his monarch should get Father Verbiest in his power he will make him pay dearly for the arts he has taught the Tartars.

On the 3rd a king who wanted to go over to the Muscovites with all his people is brought captive from the army on the borders of Tartary; they will make short work of him.

A certain beautiful woman eighteen years old, having killed her husband for whoring, is very cruelly and shamefully executed by order of the Emperor.

On the 10th the Muscovite Prelate lets it be known that he wishes to become Roman Catholic with all his people; this he does so that he may be held in the same honor and respect by the Emperor as are the Jesuit Fathers.

On the 14th, this [the request of the Moscovite Prelate] being made known to the Emperor, he showed his satisfaction; also this Prince ordered Father Pereira to make a clock with bells, which he will place in his Court. His Majesty also shows great zeal in the study of music, and in teaching various Court nobles to sing and play the organ.

On the 19th a vice-king is beheaded with his two little sons and various Chinese, to a total of thirty-two, for thievery.

Here it is a general practice, that when the elders have broken the law, the sons also must suffer, and the lapsed inheritance goes to the ruler, since the daughters, who escape this punishment, never can be established as heirs.

On the 23rd 749 large houses were burned, including eight which the Emperor had granted to the Fathers for help in their maintenance, from which these clergymen will lose 24 taels income from rents every month.

On the 28th the Fathers upon command inform His Majesty of the number of Christians who are in Beijing, which is 15,758, men, women, and children.

[2321]

On April 7 the Fathers likewise gave the said Prince a list of the foundlings, dead, and buried in the year 1686 and to April 1687, consisting of 2321 children [foundlings from] both inside and outside the city who were buried, 373 who were over half eaten by the dogs, and 191 who are still alive. But of these, few are raised to maturity since most of them die young from poison given them by their own parents. This list pleased the Emperor wondrously well, and he ordered the Fathers to carry on with this charitable work.

On the 9th His Majesty asked the clergymen a heathen question about the name, the worship, and the power of God, and when these were answered by them this prince concluded with very derisive and slanderous words.

On the 16th six brass mortars designed and made by Father Verbiest were tested outside the city in the presence of the Emperor, of which two withstood the test and four blew up, severely wounding three soldiers, which did not please His Majesty at all, and made him wish for a European with real knowledge of it; over which the said Father was very sorrowful. Sergeant Flettinger reportedly said on this occasion, that if the Emperor had granted the Dutch their requests he would not have come to lack such craftsmen, along with more reasoning against the excuses given for this.

On the 24th 23 people, including three women, were executed by the sword, and outside the city 300 houses were destroyed by fire.

On the 30th a windmill made by the Fathers in the Emperor's Court is destroyed by a sudden rain – and windstorm.

On May 3, it is stated at length in a letter from Macao written by the Father Provincial General of the Chinese Empire and of Japan that the Roman Religion will be advanced by force by the French [2321v] and within two years one no longer will have to ask the Dutch for permission to conduct [Catholic] services in public in their places.

To the suggestion in the said letter than a man from Batavia knowledgeable in writing and languages should be enticed in Macao as the secretary of the Provincial, Flettinger answered nothing, as also...

On the 5th on the repeated exhortations of the Fathers he has not been willing to allow his own person to be used in this way and to leave the service of the Company, for which they denounced him very strongly and used all the means at their command. Similarly he also refused to go in their service to Siam, although they boasted quite a lot of their favor with that king.

On the 15th. Father Verbiest complains at length to the Emperor with tears in his eyes over the persecution of the Christians, which now is so strongly pursued by various Lipous [officials of the Board of Ceremonies], that neither he nor they [the Christians] could endure it or resist any longer; in relation to which His Majesty promises this prelate satisfaction.

On the 16th news came from Huquan [Huguang] (not far from Hocksieuw) [Fuzhou] that there the Christian churches were closed, and many Christians bound fast, which has caused great confusion there.

On the 17th, report is received by a courier from the army in the field that some Moscovite parties are showing themselves close to the Tartar frontiers, and that the ambassador's troops have been augmented to 5000, which actions alarm the Emperor considerably.

On the 19th His Majesty had a long discussion with Father Verbiest over practices of war and siegecraft, in which the clergyman gave him good satisfaction.

On the 22d, the Fathers discuss the state and court which the Emperor keeps, together with the military forces that he maintains for the security of this city and province, which are as follows:

[2322]

6000 foot soldiers, who are called city soldiers, and never are sent anywhere else.

200,000 cavalry for the guarding of this city and province, held ready in case of unexpected attack.

8000 mandarins in six groups who keep watch in the court every night [I think this implies groups by rotation].

2000 eunuchs who, divided into seven groups, keep watch over the Emperor's concubines every night, and must make a report on them every morning.

2000 knights who have peacock feathers on their caps.

60 chamber servants.

600 slaves to keep the Court clean.

200 cooks.

400 boys who attend everywhere with brooms.

All together 219,260 people who are paid, which according to Flettinger's notes amounts to an unbelievable sum of silver.

In addition to this suite His Majesty keeps continually in the Court

12 women, the foremost of his blood.

2000 of the same, of «king's blood», who serve as ladies-in-waiting.

4000 of the same, who keep busy with sewing and other work.

600 dance-and-play maids.

3000 old women, worn with age, kept in a separate residence.

Further the said Flettinger describes the arrangement, order, and powers of some «colleges» [boards and so on], which is very obscurely put, and therefore cannot be well understood.

According to the measurement of the Fathers done last year, the walls of the city of Beijing are about four German miles around.

Father Verbiest made an extraordinary water-fountain in the Court, before the Emperor's throne, in which [fountain] there is [a mechanism like] an organ, so that when it moves and one uses the keys many kinds of beasts and figures are made to appear in the water; which pleases His Majesty wonderfully well, and he has ordered that the image of the Father should be cut on a copper plate, [2322v] to be placed on this curious work as an eternal memorial.

On the 28th, His Majesty had orders sent to all quarters to richly supply the city of Beijing with all kinds of foodstuffs.

On the first of June, in the same manner daily training of the troops is ordered.

On the 3rd 18,000 soldiers were ordered to the borders of Tartary to keep a vigilant eye on the Moscovites; nothing certain can be said as to whether a thunderstorm will burst from this hovering dark cloud, but it is true that the Chinese and others long for it, in order to take this opportunity to try to throw off their present yoke.

On the 4th the Emperor summoned the Fathers to the Great Assembly and ordered them to point out which mandarins so bitterly opposed and presecuted them in their religion, whereupon Father Verbiest only gave a melancholy account complaining in general terms, but named no one in particular, but rather asked that he be released for good reasons from his mandarin's office, which this prince has given him without rank and salary.

On the 7th the clergymen discuss the refusal which Father Couplet received from the Lords Directors [of the Dutch East India Company] in Amsterdam, to allow the practice of the Roman religion in Batavia.

On the 8th His Majesty went in person to the Great Assembly, and reminded the Council of various past affairs, especially their harmful decisions and advice as to how the Muscovite vice-ambassador should be dealt with, and expostulated on the infamy that would have been obtained if this had been followed. After which, with some diatribes, the said prince dismissed three lipous [here used for councillors in general]; which the Fathers think was not done so much for this reason, as because these are the greatest persecutors of the Christians, and that His Majesty wanted to take his revenge on them for this in this hidden fashion.

[2323]

On the 22nd a certain mandarin who had told the Emperor lies about the capture and killing of a tiger, after receiving fifty strokes of the bamboo, is robbed of all his rank, dignities, and possessions, and his servant, who really had done this deed [killed the tiger], is placed and confirmed in possession of the same.

On the 23rd His Majesty summoned the Fathers to the Court, consoled them over the persecution that had taken place, and promised them further sustenance.

On the 25th Father Thomas is ordered by the Emperor to make a journey to Nanking, to have a new canal dug and to test the ore from the gold mines.

On the 26th the Emperor's store-keeper complains that many of the tribute presents brought by the recent embassy [of V. Paats] have been found ruined, which Flet-

tinger contests, saying that this is the result of ignorance and neglect in keeping them, and that more such [ruin] is to be expected. For his inattentiveness in allowing most of the drinking glasses [in the above tribute presents] to be broken, the said mandarin is punished by His Majesty with 24 strokes of the bamboo and dismissed from his office.

Father Verbiest has held various discussions with the Emperor over the many aptitudes and wide learning of Father Thomas, and has been able to persuade the said Prince that Flettinger should leave for Nanjing in [Father Thomas'] company, which

On the 28th is done, in great state and order, and after a pleasant land journey they arrive

On the 11th of July in the city Nanjing, where they are received and entertained by the Governor with great courtesy and distinction.

On the 16th Sergeant Flettinger takes leave of Father Thomas, and arrives after much enjoyment

On the 8th of October in Canton, where during his stay similarly [to Nanking] much honor is paid to him by the Sontock (or commander in chief) [tsung-tu = governor-general] and the Father Superior.

On the 18th the said Flettinger arrives in Macao and is received and given good lodging by the Fathers of São Paulo. [2323v].

From the news received in Macao
since the 29th of June, 1687.

On the 29th of June news came from Linqing [in Shandong] that of 242 large boats that were making the journey to Beijing 29 burst on the sandbanks because of their heavy lading. This year in the up-country it has not rained for perhaps six months, and after that rain fell down in such an abundance that many men and animals have died, causing a condition of great misery. Each of the said boats carries about 500 piculs of rice for the Emperor, and also a good quantity in addition for private profit.

On the 3rd of August the Emperor had Fathers Verbiest and Pereira summoned to the Great Assembly, in the presence of all the Lipous, and had read out the privilege that they shall enjoy henceforth in his Empire, consisting of, first, that Father Verbiest even if he absents himself from the Assembly still shall continue to hold his mandarin's post, with the honor and benefits pertaining to it, until his death, [and second] that the Catholic religion may be practiced publicly and without hindrance all over the Empire, at the pleasure of the Fathers, and priests for this purpose under Father Verbiest's seal shall be granted free passage, which privilege

On the fifth is published and posted by the said Great Assembly to which it pertains, and the Fathers have hung up in their church an official text of it, signed in the Emperor's own hand, which gives them great esteem and respect among this nation.

On the 6th in Peking 49 of a total of 72 thieves are executed.

On the 7th a report arrived there from Tartary, that the Moscovite ambassador had left his army on the Moscovite border, and with consent of His Majesty is to come to Beijing with 500 men.

On the 11th, the expense account of the recent Dutch embassy, totalling 27,300 taels, being read by His Majesty, that Prince reportedly said that these burdens lay too heavily on the country, and he would not mind if they all stayed away.

On the 16th the Empress had her 41st birthday, which day was celebrated by the most eminent ladies with a splendid theatrical performance, during which His Ma-

jesty, who attended incognito, noticed a certain beautiful young woman, recently arrived in Peking, whom after obtaining a report on the next day,

On the 17th he had taken from her house, and stole her from her husband, over which the latter soon thereafter hung himself out of despair, as also the beautiful one, hearing this, on the same day cut her own throat.

On the 21st His Majesty questioned Father Verbiest about sin, and if Christ died for it, and if He, being God's Son, could not have forgiven us without dying, which being answered, that Prince still could not understand clearly.

On the 29th letters came to the Fathers in Beijing from the Philippines and Goa, from Father Grimaldi and others, in which they complained much about the Governor of Malacca, saying that he treated the Catholics with unbearable harshness, and that they long for a war and deliverance.

On the 30th His Majesty asked the Fathers how the ambassador was received at Batavia and if His Excellency [the Governor-General] was pleased, which the Fathers promise to report, when they obtain information of his arrival there.

SUMARIO

Este artículo ofrece a los historiadores de la Compañía de Jesús la presentación de algunos documentos de la misión jesuítica de China en el siglo 17. También indica que los historiadores de otras misiones jesuíticas de Asia pueden hallar material importante en los Archivos de la Dutch East India Company (Compañía Holandesa de las Indias Orientales).

De 1662 a 1665, los comerciantes holandeses que negociaban en Fuzhou intercambiaron visitas y correspondencia epistolar con los jesuítas de la zona. Los documentos más importantes que se conservan de estos contactos describen la iglesia de los jesuitas en Fuzhou y los comienzos de la persecución de la Iglesia Católica en 1665. Este último relato se publica ahora por vez primera. El esfuerzo de los holandeses para abrir negocios en Guangzhou (Cantón) en 1668 y 1669 les llevó a escribir y visitar a los jesuitas, confinados entonces en esa ciudad. De ahí el que se haya podido conservar en las páginas de los holandeses una buena cantidad de datos informativos sobre la situación de los jesuitas en ese tiempo.

Los archivos holandeses contienen referencias dispersas sobre la misión jesuítica china en la década de 1670. Para la década de 1680 hay información sobre los viajes de Philippe Couplet S.J. a Europa pasando por Batavia. Pero sin lugar a dudas lo más interesante son los datos sobre una visita de una embajada holandesa a Pekín dirigida por Vincent Paats. En las actas de la embajada se describen varias entrevistas con Ferdinand Verbiest S.J. Se publica en este artículo por primera vez un pequeño ensayo de Philip Grimaldi S.J. sobre la organización y procedimientos de la corte de Qing, que se conserva en las notas de la embajada.

El tercer documento cuya traducción se presenta es un resumen del diario de un tal Frans Flettinger, que llegó a Pekín con la embajada de 1686 y permaneció allí nueve meses viviendo con los jesuitas después de la vuelta de la embajada. Se publica este documento por primera vez y se evalúa su información sobre diversos temas. Puede que lo que llame más la atención sea la pintura de la inseguridad y de los temores de los jesuitas en su vida diaria incluso en ese período de brillante futuro previsto para la misión. Los documentos ofrecen muchos rumores e información fragmentaria sobre la vida de la corte y de la ciudad, además de noticias importantes sobre las relaciones ruso–chinas y sobre los pasos dados hacia una tolerancia explícita del catolicismo.

TEXTUS INEDITI

LE P. ÉDOUARD FINE ET L'«ACTION POPULAIRE»
CORRESPONDANCE 1903-1915

PAUL DROULERS S.I. – Rome, Université Pontificale Grégorienne.

L'*Action Populaire* est un institut de propagande sociale fondé modestement en janvier 1903 par deux jésuites de la province française de Champagne, le P. Henri Leroy, de 57 ans, et le P. Gustave Desbuquois, de 33 ans, alors «théologien»; elle s'établit à Reims en 1904. Le but est de promouvoir l'action sociale catholique, en faveur notamment du monde ouvrier, par des publications périodiques, qui feraient connaître à la fois la doctrine pontificale proclamée par l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII (15 mai 1891) et les réalisations déjà existantes en matière de syndicats industriels et agricoles, de coopératives, de mutuelles et caisses de crédit. On escompte pousser ainsi à l'action l'opinion catholique et le clergé, par imitation ou par des initiatives nouvelles, on vise à informer des conditons législatives pratiques et à faire profiter des expériences déjà faites, à montrer les obstacles à surmonter, à encourager en un mot des hommes de bonne volonté désireux de procurer l'amélioration du sort des plus défavorisés et à le faire dans un sens chrétien. Si l'on s'adresse notamment au clergé, c'est qu'il est particulièrement bien placé pour susciter de telles associations au plan local; on pense aussi aux jeunes gens des cercles d'études de toute nature, qui fleurissent alors un peu partout et sont des pépinières de futurs hommes d'action. La devise sera bientôt «Aider»; fort exactement, «aider à faire», car l'objectif est de faire agir, et non de faire seulement spéculer sur des théories et des idéologies[1].

Une telle entreprise, à pareille époque, devait pour réussir se garder de bien des écueils. Si la masse de l'opinion catholique s'intéressait trop peu à l'action sociale et avait besoin d'être éclairée et stimulée, il régnait parmi la jeunesse, clercs et laïcs, toute une fermentation «sociale», qui n'était pas de tous points sûre doctrinalement en ses orientations. Si le «modernisme» dogmatique et exégétique affectait un tout autre domaine, l'«américanisme» touchait à celui de l'action chrétienne; la «démocratie chrétienne», qui se voulait

---

[1] Nous avons retracé ailleurs cette histoire: Paul DROULERS, *Politique sociale et christianisme. Le Père Desbuquois et l'«Action Populaire»*, I, *Débuts, Syndicalisme et intégristes (1903-1918)*, II, *Dans la gestation d'un monde nouveau (1919-1946)*, 2 voll. (Paris 1969 et 1981) 435 et 455 pp.

à la fois politique et sociale pour l'action républicaine (le «ralliement» au régime politique existant en France, recommandé par Léon XIII) en même temps que d'amélioration du sort des plus défavorisés, ne manquait pas d'intempérances de langage, de gestes d'indiscipline à l'égard de l'autorité ecclésiastique, voire de sympathies pour le modernisme dogmatique, dans ses journaux, la *Justice sociale,* de l'abbé Naudet, la *Vie catholique* de l'abbé Dabry; le «Sillon» de Marc Sangnier, magnifique mouvement de générosité sociale et apostolique, n'était déjà pas indemne d'excès d'indiscipline à l'égard de la Hiérarchie. Il fallait à la fois être dynamique et être mesuré. Il fallait aussi, s'agissant de religieux, s'abstenir d'entrer dans le domaine de la politique, qui ne devait pas être le leur. Des excès, en France et en Italie notamment, avaient donné et donnaient lieu à des avertissements du Saint-Siège, et bientôt viendront des condamnations, il faudra à tout prix n'y donner aucune prise. Pourtant il fallait se refuser à faillir aux buts chrétiens de réforme sociale, qui tenaillaient les fondateurs de l'Action Populaire devant la «misère imméritée» du monde du travail, dénoncée par le Pape, et devant les progrès de la déchristianisation de ce même monde, séduit par le socialisme antireligieux.

Les encouragements des supérieurs jésuites ont été des plus positifs et attentionnés, qu'il s'agisse des Pères Généraux, L. Martin, puis F.-X. Wernz, plus tard W. Ledóchowski, ou des Provinciaux de Champagne. Ils veillent en même temps, par leurs avis nets et bienveillants, à faire éviter tous écarts ou imprudences, et à encourager au milieu des obstacles ou attaques. Le P. Édouard Fine, assistant à Rome du Général pour la France, suit avec un intérêt tout particulier l'initiative, se montre pleinement acquis, ne ménage pas les manifestations de sa sollicitude, tant en son nom personnel qu'au nom du Général, dès les débuts et toujours davantage, quand l'oeuvre sera en butte aux polémiques des intégristes «anti-modernistes», qui feront tout pour la faire condamner par l'autorité ecclésiastique, à propos en particulier de syndicalisme chrétien, sans jamais y réussir. Ont été conservées soixante-quatre lettres du P. Fine aux PP. Leroy et Desbuquois – dès août 1905, à la demande du premier, le second a été nommé directeur de l'oeuvre –. Cette correspondance, dont nous publions ici les pièces les plus significatives, est remarquable par le ton à la fois d'autorité[2] et de délicatesse, de respect confiant des personnes, devient toute d'encouragement amical quand le climat polémique se tend, elle réconforte et, à l'occasion, informe des attitudes réelles du Saint-Siège et de ceux qui gravitent autour de lui. On pourrait dire qu'il y a là un modèle de gouvernement des supérieurs.

---

[2] Le P. Edouard Fine (1847-1927) s'était occupé d'oeuvres sociales pour les mineurs de Saint-Etienne, avait été provincial de Lyon; il fut assistant pour la France de 1900 à 1923. Cf. A. CHAUVIN, *In memoriam. Le R.P. Édouard Fine 1847-1927,* dans Lettres de Fourvière, IIIe série, n. 1 (1928) 196-220. La correspondance du P. Fine avec l'Action Populaire est conservée aux archives de l'ancienne Province de Champagne à Cormontreuil (Reims), sous la cote *F 1726.*

CORRESPONDANCE

1. R. P. FINE AU P. LEROY
Rome, le 30 avril 1903
Original

Mon Révérend Père, P.C.

Le R.P. Général[3] me charge de répondre à votre lettre et à vos envois[4].

L'oeuvre à laquelle vous vous dévouez est bonne; et, si elle prend, peut exercer une grande influence pour le bien. Il est certain que le Souverain Pontife encourage tout ce qui se fait pour le peuple, même pour son bien matériel. Il est vrai aussi que pour lui faire du bien au point de vue moral et religieux, pour réformer ses idées, l'empêcher de se jeter dans le Socialisme, il faut aller à lui non avec des mots et des programmes seulement, mais avec des oeuvres qui améliorent son sort et lui inspirent justement confiance dans ceux qui les lui apportent. C'est là la Démocratie Chrétienne patronnée par le Souverain Pontife. Le Père Général donne donc son approbation à l'oeuvre, et vous encourage à vous y dévouer, dans la mesure que le R.P. Provincial déterminera.

Il vous recommande cependant deux choses, d'abord d'éviter avec soin que l'oeuvre ne devienne politique. Il faut qu'elle reste sociale et économique. Sinon, vous devriez l'abandonner. Il faut d'autant plus y veiller, que le titre d'*Action populaire* semble vous rattacher à l'Association de Mr. Piou, qui est politique[5]. Ensuite, il faut précisèment veiller a rester en excellents rapports avec M. Piou, quoique en faisant une oeuvre distincte de la sienne. Le jour où les rapports cesseraient d'être amicaux, vous seriez très probablement contraint d'abandonner l'oeuvre commencée[6].

Il est aussi très à propos que, tout en étant l'âme de l'oeuvre, vous restiez caché. L'oeuvre ne gagnerait probablement rien, si l'on savait qui la mène[7].

Que d'ailleurs le R.P. Provincial soit toujours parfaitement au courant de ce que vous faites, et n'entreprenez rien de nouveau sans son approbation. Vous obtiendrez ainsi les bénédictions de l'obéissance[8].

Les contradictions que vous rencontrez et que vous rencontrerez encore, il faut vous y attendre, ne vous décourageront pas. Quand et où le bien s'est-il fait sans en rencontrer? Fort de l'approbation de vos Supérieurs et de la bonté de l'oeuvre, allez en avant.

Je suis...

---

[3] Le P. Louis Martin, Espagnol, Général de la Compagnie de Jésus de 1892 à 1906.

[4] Le premier *tract* (on dira couramment: *Brochure Jaune*) a été lancé le 23 janvier 1903. Le P. H. Leroy avait envoyé un rapport sur l'oeuvre nouvelle et les toutes premières publications. Le Général fait répondre en son nom par Fine. Cf. DROULERS, *Politique sociale* I 66-9.

[5] L'Action libérale populaire, parti de catholiques «ralliés» à la République, dirigé par Jacques Piou.

[6] L'abstention d'intervenir dans la politique de partis correspond à une directive constante de l'Église à l'égard des clercs. Elle s'inscrit en outre dans les mises en garde actuelles du Saint-Siège à l'égard de l'interprétation à donner à ses encouragements à la «démocratie chrétienne», portées par l'encyclique *Graves de communi* (1901).

[7] Le P. Leroy, homme d'action, prédicateur de missions, polygraphe, n'avait pas une grande réputation d'homme de doctrine.

[8] Les recommandations de prudence et de contrôle s'expliquent par le climat tendu créé parmi les catholiques conservateurs et royalistes d'une part, les exagérations en matière politique et sociale des «abbés démocrates» et du Sillon de l'autre.

2. R. P. FINE AU P. LEROY
Rome, le 23 août 1904
Original

Mon Révérend Père, P.C.

J'ai reçu les 40 brochures de l'Action populaire[9], que vous m'avez envoyées. J'ai voulu en lire un certain nombre, afin de me faire une idée exacte de vos publications et d'en parler ensuite à notre Père; car il a trop d'autres affaires, pour les parcourir lui-même.

Notre Père approuve votre collaboration à l'action populaire[10]. Il y a certainement là une oeuvre de très grande importance, qu'il ne faut pas laisser aux mains des Socialistes et des incroyants; d'autant moins que toutes les oeuvres sociales ne peuvent éviter certains excès et porter leurs fruits qu'autant qu'elles seront vivifiées par l'esprit chrétien. Il faut donc tout en leur maintenant leur caractère d'oeuvres sociales, professionnelles ou économiques, – car ce ne sont pas des oeuvres religieuses –, les imprègner de la sève de la vie chrétienne. Donc votre travail a tous les encouragements du P. Général. Il vous recommande cependant, comme il l'a déjà fait une première fois, de demeurer très orthodoxe dans la Doctrine. Je pense que vous avez suivi d'un oeil attentif les péripéties de ces oeuvres en Italie[11]. Vous avez vu comment le Pape a dû en modifier complètement toute l'organisation, à cause des tendances trop avancées qui se manifestaient dans diverses sections de l'oeuvre. Il y a à craindre semblables inconvénients en France, soit de la part de ceux qui refusent de faire aux principes chrétiens leur part dans les oeuvres, soit de ceux qui affectent de se dire démocrates, quelques epithètes qu'ils y ajoutent. Tenez-vous-en pour la démocratie aux déclarations très nettes de Pie X. Le pélerinage de M. Harmel et celui de la Jeunesse Catholique donneront probablement au Pape l'occasion de faire connaître ses sentiments, soit qu'il parle, soit qu'il se taise; car son silence même peut avoir sa signification. Malheureusement pour vous, vous ne pouvez pas vous fier, pour juger les événements et leur portée, aux correspondances romaines de l'*Univers* et de la *Croix*[12]: les correspondants de ces deux journaux appartenant à la nuance avancée et libérale de la démocratie chrétienne, présentent les événements à leur façon. Vous avez pu en juger par leurs relations sur le Congrès de Bologne.

---

[9] En janvier 1904 le P. Leroy a envoyé un long rapport sur ses plans au P. Général. Celui-ci avait fait demander ce rapport, ayant reçu la visite du cardinal Langénieux, archevêque de Reims – nommé «le cardinal des ouvriers» pour avoir naguère accompagné à Rome les Pélerinages du Travail, organisés par Léon Harmel, industriel, son diocésain –, qui avait dit grand bien de l'Action Populaire naissante et demandé qu'elle soit encouragée. Leroy avait reçu en réponse une brève lettre personnelle, encourageant effectivement «ex animo», et Fine avait adressé au P. Joseph Heinrich, provincial de Champagne, quelques avis sur la direction à imprimer à l'oeuvre. A l'été, Leroy a fait l'envoi de toutes les brochures parues, dont il est ici question. – On remarquera l'accent mis sur la finalité religieuse à donner à l'action sociale et l'insistance sur les périls à éviter.

[10] Le terme «action populaire» est à entendre ici au sens général, celui de *Graves de communi:* «action bienfaisante au service du peuple».

[11] Il s'agit du *Motu proprio* de Pie X sur l'Action populaire Chrétienne (18 décembre 1903) et, tout récemment, de la dissolution de l'«Opera dei Congressi cattolici» par Pie X le 28 juillet 1904, à raison des dissensions entre «anciens», conservateurs, et «jeunes», menés par l'abbé Romolo Murri, en matière de politique et de docilité à l'autorité ecclésiastique. Cf. G. JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire. L'enseignement social de Léon XIII, Pie X, Benoît XV vu dans son ambiance historique (1878-1922)* (Rome 1964) 284 etc.

[12] Ce sont Mgr L. Glorieux et Mgr G. Vanneufville, du diocèse de Cambrai.

Donc, en deux mots: approbation de votre collaboration à l'action populaire; mais grande orthodoxie dans la doctrine.
Je suis...[13]

3. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 4 janvier 1907
Copie

J'ai lu avec soin et intérêt le compte-rendu que vous m'avez envoyé de l'état de votre oeuvre...[14]

Certainement vous avez entre les mains une oeuvre de grande importance par l'influence qu'elle exerce déjà et qui ira grandissant de jour en jour, et par les développements dont elle est susceptible et que vous lui donnez.

Je vois avec plaisir deux choses: la première, que vous sentez la difficulté de maintenir dans une orthodoxie irréprochable les nombreux collaborateurs[15] qui contribuent à vos publications. C'est évidemment une obligation absolue, et sur ce point aucune transaction n'est acceptable; mais le tact, la courtoisie dans vos exigences à cet égard sont nécessaires, et de plus sont le meilleur moyen d'obtenir ce que vous devez exiger. Vous pouvez même par là réformer des idées moins justes de vos collaborateurs et exercer un apostolat très utile. Cela exige que vous soyez vous-même très solide sur les questions de doctrine, pour distinguer entre ce qui est doctrine de l'Église, et opinion libre. Tenez-vous bien au courant de tous les documents pontificaux sur les questions sociales.

L'autre chose qui m'a fait plaisir, c'est que vous marchez dans la voie de l'obéissance, n'entreprenant rien de nouveau sans y être autorisé... et consultant dans les cas difficiles...

Je ne puis que louer votre zèle et le succès qui le couronne, et vous encourager à continuer avec prudence et obéissance comme vous faites, et aussi avec énergie et entrain.

---

[13] Le 17 mars 1905, le P. Leroy recevra du Saint-Siège une lettre bienveillante et circonstanciée: «Reverendo Padre, Per mezzo di Mgr Ludovico Glorieux è stato rassegnato nelle mani del Santo Padre il volume portante il titolo di *Guide social pour l'année 1905*, volume pubblicato a cura dell'Azione Popolare, fondata e diretta dalla Paternità Vostra. Sua Santità ha gradito assai siffatto omaggio, come quello che chiaramente dimostra quanto opportuna e quanto proficua possa tornare alla Società ed alla Chiesa l'azione popolare cristiana, quando questa sia rettamente intesa e sanamente dispiegata, vale a dire, quando fedelmente si attenga alle autorevoli prescrizioni della Chiesa.La Santità Sua Le rende perciò vive grazie per il cortese presente, e di cuore Le imparte l'Apostolica Benedizione. Con piacere colgo [etc. Signé] R. Card. Merry del Val».

[14] Approbation du rapport pour l'année 1906. Le 15 août 1905 le P. Desbuquois a été nommé directeur de l'Action Populaire, à la demande du P. Leroy lui-même.

[15] Il s'agit notamment des auteurs des «brochures jaunes», lesquels sont des plus variés.

4. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 13 novembre 1907
Copie

Monsieur,

Je suis bien en retard avec vous. Je reçois cependant fidèlement vos brochures, et dernièrement encore deux exemplaires du Guide social 1908, et un peu auparavant deux brochures-programmes signées de votre nom.

Votre lettre du 18 octobre disait par des faits fort éloquents les développements très considérables de votre oeuvre. Je l'ai mise sous les yeux de mon vénéré ami[16].

Je veux vous féliciter de cette prospérité, et vous encourager à développer toujours l'oeuvre. Ne perdez jamais de vue son point délicat, qui est de recommander sans assez de discernement toutes sortes d'initiatives. Je ne dis pas que vous soyez tombé dans ce défaut; c'est un danger que je signale. Vous le sentez certainement. La prospérité de votre oeuvre est liée à votre grande attention à être irréprochables sur ce point, la confiance des catholiques vous abandonnerait. Mais une preuve que jusqu'ici vous vous êtes tenus en garde contre ce danger, ce sont les nombreuses approbations épiscopales et les encouragements que vous avez reçus[17].

Il n'est pas possible que vous n'entendiez aussi des contradictions et des critiques. Ne les méprisez pas; écoutez-les avec attention, avec bienveillance; elles vous sont plus utiles que les éloges; examinez ce qu'elles peuvent avoir de fondé, pour corriger ce qui serait à corriger. Je crois que cette pratique vous garantira des faux pas. Que le bon Dieu bénisse vos travaux.

---

[16] Le P. Fr.-X. Wernz, Allemand, Général depuis 1906 (et jusque août 1914). Le fait que les jésuites soient légalement inexistants en France et le climat d'anticléricalisme obligent à omettre les noms et titres dans la correspondance, et même l'en-tête Mon Révérend Père.

[17] Ces approbations, celles de 1907, particulièrement nombreuses, et d'autres, sont reproduites dans la brochure in-4° *Le Saint-Siège, l'Épiscopat et l'Action Populaire de Reims (1905-1912)* s.l.s.d. [Reims 1913]. Cf. Droulers, *Politique sociale* I 309 n. 243.

En date du 8 juillet 1909, le P. Desbuquois reçoit du card. Merry del Val, Secrétaire d'État, une lettre fort élogieuse: ... «Ce qui est surtout consolant pour le Souverain Pontife, c'est de constater à quels principes s'inspire l'Action Populaire. Son esprit franchement catholique, en dehors de toute lutte de partis, sa fidélité entière aux enseignements de l'Église, de qui elle professe recevoir toute sa force et sa direction, enfin son généreux dessein de coopérer au vrai bonheur de la classe ouvrière si digne d'intérêt, sont un gage qu'elle produira des fruits précieux et durables. L'Action Populaire y contribuera par la diffusion de la vraie doctrine sociale chrétienne, par la propagande des oeuvres qui tendent à l'amélioration morale et matérielle, à l'éducation économique et religieuse du peuple. De là ce témoignage d'estime et de bienveillance de la plus grande partie de l'Épiscopat français et même de quelques membres de l'Épiscopat étranger en faveur de l'Action Populaire. Aussi le Saint-Père est heureux de vous féliciter, avec vos collaborateurs dans cette belle oeuvre, pour votre zèle éclairé à défendre et à propager la saine doctrine sociale, telle que l'ont exposée et recommandée les Souverains Pontifes» etc. Ce texte a été publié dans la *Revue de l'Action Populaire* II (1909) 509-10, et dans *La Croix* du 27 juillet 1909.

5. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 1 février 1910
Original

Mon cher Monsieur,

J'ai reçu les deux exemplaires de l'*Année Sociale internationale:* je vous en remercie, mais surtout je vous félicite. Ce gros volume est une mine inépuisable, et représente une énorme somme de travail. Vous le dites très modestement dans la brève préface de l'ouvrage. Je suis dans l'admiration du travail, et de l'excellent travail que fait l'A.P. par ses diverses publications. Votre oeuvre est de tout premier ordre, par la large diffusion que vous donnez à tout ce qui touche aux questions sociales. La vérité grâce à vous, directement et indirectement, se répand et pénètre. L'accueil fait à votre oeuvre, et plus encore le bien qu'elle accomplit vous est une juste récompense. Si je ne me trompe, les défiances de la première heure se sont dissipées, et l'on rend de plus en plus justice au mérite de vos publications. Aucune plainte n'est arrivée ici ces dernières années. J'aurais voulu suivre vos publications surtout le *Mouvement social*[18], plus que je n'ai fait. Je n'ai guère fait que lire les titres à mesure que m'arrivaient les nos, et je le regrette. Mais c'est déjà un éloge non médiocre au milieu de questions si nombreuses et si complexes que vous devez traiter, de n'avoir pas prêté flanc à la critique. Je ne puis que vous encourager à continuer à diriger avec la même prudence une oeuvre qui a pris un si grand développement. Recevez...

6. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 1 mai 1910
Original

Mon cher Ami

Je viens de recevoir votre lettre: je l'ai lue une première fois, puis relue très attentivement, pour me bien rendre compte de tout. Je suis heureux de vous dire que tout m'a beaucoup plu: je n'y ai rien rencontré qui demande la moindre restriction. Vous avez parfaitement raison de vous en tenir à ces deux points: «information aussi exacte que possible sur ce qui se fait partout; questions doctrinales, pour éclairer partout l'action et la diriger». Vous cantonner dans le champ speculatif-pratique; mais laisser à d'autres l'action. Vous éviterez par là d'entrer en concurrence avec aucune oeuvre, et vous fournirez à toutes les renseignements doctrinaux et pratiques dont elles ont besoin. Il est sage aussi de vous abstenir de donner une direction, qui donnerait ombrage à ceux à qui il appartient de diriger. Là cependant il y a des points de contact inévitables entre la spéculation et les oeuvres à créer. Votre intervention *orale* dans les Congrès, les journées sacerdotales, a besoin d'être fort discrète pour ne pas exciter de jalousies et d'ombrages. Je ne dis pas qu'il ne faille pas accepter ce mode d'influence; mais il me semble exiger une spéciale prudence.

---

[18] Le *Mouvement social*, revue de haut niveau, a commencé en 1909, reprise de l'organe de l'Oeuvre des Cercles catholiques d'ouvriers, l'*Association catholique*. *L'Année sociale internationale*, commencée en 1910, est un fort volume de 1.000 à 1.200 pages. Cf. Droulers, *Politique sociale* I 105-12.

Je mets votre lettre sous les yeux de notre Père. Je doute qu'il fasse ce que vous désirez[19]. Il doit éviter de peser sur ceux auprès de qui vous désirez qu'il intervienne. Ce n'est qu'à l'occasion, étant interrogé, qu'il pourrait dire une parole pour vous appuyer. Du moins, je pense qu'il en sera ainsi; parce que je vous écris avant qu'il n'ait lu votre lettre.

Mais ce que vous pourriez faire utilement, le voici. Mr. Louis P. et ses collègues[20] vont se réunir bientôt, si je ne me trompe. Vous pourriez utilement remettre à M. Louis une note à laisser entre les mains de chacun de ses collègues, en le priant de l'appuyer de vive voix. La note pourrait reproduire à peu près la lettre que vous m'avez envoyée, en soulignant le besoin de personnel, la collaboration facile que pourraient vous donner des correspondants. C'est l'importance de votre oeuvre, la prudence de sa direction, sa sûreté doctrinale qui lui feront la meilleurs recommandation.

Les critiques qui peuvent vous être faites de droite ou de gauche ne doivent pas vous émouvoir. Je pense qu'il y a toujours à y faire attention: rarement vous n'y rencontrerez rien à prendre. Elles vous signaleront ou des défauts réels, ou des points à rectifier, à préciser, ou des écueils à éviter. Cet examen consciencieux des critiques vous sera plus utile qu'un rejet a priori, quelqu'injustes ou exagérées ou malveillantes qu'elles soient. Je crois que vous faites sagement de ne pas répondre directement aux attaques qu'on peut diriger contre vous, sinon par une exposition très sereine des principes, en évitant toute polémique. Mais les critiques vous montreront les points sur lesquels il faut faire plus de lumière. C'est par la vérité, la solidité, la modération, la loyauté que vous vous imposerez de plus en plus.

Je fais des voeux pour un succès toujours plus grand de votre belle oeuvre. Je suis...

7. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 4 février 1911
Copie

Cher Monsieur,

Il y a des esprits qui sont de 40 ans en retard. Tout marche, court, vole, autour d'eux; et ils ne veulent rien, je ne dis pas changer, mais ajouter aux vieilles méthodes. Sans doute, gardons les missions, les retraites fermées, les congrégations: celà c'est le fond, le travail apostolique. Mais à notre époque, cela ne suffit pas. Les catholiques ne peuvent pas se désintéresser des oeuvres ouvrières et sociales. L'Église doit s'en occuper pour rétablir la justice sociale, la faire pénétrer dans les idées, dans la pratique. Les détails d'oeuvres doivent être laissés aux laïques; mais la diffusion des idées n'est-elle pas, avant tout, le rôle du prêtre, de l'Église? N'est-ce pas ce qu'a fait si magistralement Léon XIII? ce que continue Pie X? Exhorter les catholiques à entreprendre ces oeuvres, à les bien conduire, les aider, n'est-ce pas le rôle du prêtre? Ce que Pie X veut, c'est qu'elles restent sous le contrôle et la direction de l'Église pour qu'elles ne dévient

[19] Le P. Desbuquois voudrait, comme il est indiqué plus loin, que le P. Général insiste auprès des quatre provinciaux de France pour qu'ils accordent des hommes à l'Action Populaire. Remarquer la délicatesse du gouvernement du P. Wernz.

[20] Le P. Louis Poullier, provincial de Champagne (1908-1914), et les trois autres provinciaux.

pas, n'adoptent pas de faux principes, principes libéraux, principes démocratiques outrés, socialistes, comme a fait le Sillon. C'est pourquoi l'A.P. de Reims est une grande et belle oeuvre, de très grande importance à mon sens, difficile, oui...

Il ne faut pas se décourager des résistances, des manques de sympathie. Quelle est l'oeuvre grande qui ne les rencontre pas? Les hommes passent, d'autres leur succèdent. Les premiers n'ont pas compris: on peut espérer que les seconds comprendront mieux... Patience, le flot montera peu à peu...

La C. de R. sans nul doute, est inspirée par la Secrétairerie d'État, (par l'un des Sous-Secrétaires)[21], mais pas en tout. Il faut donc y donner son attention; mais non un abandon aveugle, comme si c'était le devoir de la suivre en tout...

Courage donc, mon cher ami, vous travaillez à une grande oeuvre. Les souffrances sont la rançon du bien à opérer.

8. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 14 mai 1911
Copie

Mon cher Monsieur,

Je viens de recevoir votre lettre avec votre note très intéressante sur les travaux de l'A.P. pendant l'exercice avril 1910-avril 1911.

Tout d'abord, je vous remercie et je vous sais gré de m'avoir écrit si franchement. J'ai un regret, celui de vous avoir fait de la peine. Certes, c'était bien éloigné de mes intentions. Très convaincu de l'importance toujours croissante de l'A.P., du bien qu'elle fait et qu'elle est appelée à faire, très désireux de la voir répondre pleinement aux espérances qu'elle fait concevoir à tous ceux qui suivent son action, je n'ai pu m'empêcher, dans une lettre à un vieil ami[22], qui collabore à votre oeuvre, de lui souligner le côté le plus important, à mon sens, de votre action, celui de la doctrine, j'entends des principes directifs qui doivent informer toute l'action catholique sociale. Sans doute, l'information très abondante, la documentation, la partie technique et juridique des diverses oeuvres sociales a sa grande importance: vous êtes un centre de vie sociale intense et vous rendez de précieux services en vous mettant au service de tous, en leur offrant aussi un lien d'union. Mais je crois plus important encore de faire pénétrer partout dans les milieux catholiques les principes posés par l'Église à l'Action sociale, l'étude de leur application dans les problèmes qui se posent. Vous êtes appelés à exercer par là une influence des plus salutaires; c'est ce qu'on attend de vous, ce qu'on vous demandera de plus en plus. Aussi voudrais-je voir se constituer au siège de l'A.P. un groupe d'hommes qui s'occuperaient principalement de cette partie, sans être emportés par le tourbillon de la vie dévorante qui est la vôtre. J'avais trouvé les deux articles du P. Leroy dans les *Études*[23] maigres, essoufflés, manquant de la plénitude de doctri-

---

[21] Il s'agit de la *Correspondance de Rome*, intégriste, et de son animateur, Mgr U. Benigni, sous-secrétaire aux Affaires Ecclésiastiques extraordinaires à la Secrétairerie d'État jusqu'au 7 mars 1911. Dès les débuts, le P. Desbuquois s'est inquiété des méthodes polémiques négatives de cet organe (cf. Droulers; *Politique sociale* I 262-6).

[22] Le P. Émilien Plantier, de l'Action Populaire, appartenait à la province de Lyon, comme le P. Fine.

[23] H. Leroy, *Bulletin social. Où en est l'oeuvre syndicale?* et *Bulletin de Sociologie* dans Études, 122 (1910) 652-77 et 126 (1911) 809-29.

ne qu'on était en droit d'attendre. Je l'ai dit à E.Pl., parce que j'avais à lui écrire, et que la vieille date de nos rapports intimes m'y invitaient. Je comptais bien vous le dire directement et je l'eusse fait, si j'avais eu à vous écrire alors. – J'ai été très heureux de voir qu'à votre Congrès, si bien réussi d'après les échos qui nous en reviennent, vous avez eu trois allocutions répondant à cette préoccupation que j'ai. J'en ai lu l'analyse dans les *Études*[24], et j'espère bien les retrouver in extenso dans le *Mouvement Social.*

En vue d'un plus grand développement de l'A.P., je vous engage à remettre à votre P. Provincial une note où vous lui diriez quels seraient vos desiderata sur la coopération que vous désireriez dans les quatre provinces. Il pourrait la communiquer à ses collègues dans leur réunion annuelle. Il faut prendre tous les moyens pour donner à l'oeuvre tout le développement nécessaire. Sans enfoncer les portes, on peut les ouvrir doucement.

Je partage entièrement vos vues sur l'A.C.J.F.[25] Il sera utile de vous porter un mutuel appui, et l'on n'a pas assez compris son importance et la nécessité de la soutenir, de l'aider, de la diriger.

Quant aux Secrétariats Sociaux, c'est une concurrence regrettable dans le même champ d'action. Mais enfin, si on ne peut la supprimer, il faut vivre en paix avec elle, et par la sûreté et l'ampleur de vos doctrines sociales, par la solidité de votre enseignement, garder la haute direction des idées.

Je fais les voeux les plus sincères, croyez-le bien, pour la prospérité de vos oeuvres; j'en suis un grand admirateur et un ami dévoué.

Je me recommande...

P.S. – J'ai à répondre à E.Pl. à cause d'une longue lettre qu'il m'a écrite après le Congrès, très élogieuse. Bien entendu, je ne lui souffle mot de votre lettre. Je vous le dis pour que vous sachiez sur quel terrain vous marchez.

Vous m'excuserez d'être revenu et d'avoir insisté sur la question doctrinale, malgré vos déclarations très explicites du soin que vous lui donnez. Vous convenez que la fièvre de l'action quotidienne et écrasante vous laisse peu de temps pour la réflexion, à vous et à vos collaborateurs. C'est un danger et un déficit. Que ce soit mon excuse. Mon désir de vous voir, vous personnellement, donner le plus possible à la partie doctrinale est accru encore quand je vois ce que vous pouvez faire en ce genre. Vos deux articles dans le *Mouvement Social* de septembre et octobre 1910 sont pour exciter ce désir; le second surtout est parfait[26].

---

[24] Il s'agit du «Deuxième Congrès international de l'Action Populaire», tenu dans les salles de l'Institut catholique de Paris du 20 au 23 avril 1911 (Pâques), avec présidence du cardinal Amette, archevêque de Paris, qui fut un réel succès. Cf. Études, 127 (1911) 421-9, chronique par le P. Y. de La Brière; DROULERS, *Politique sociale,* I 138-40. Comme il avait été convenu, les actes du congrès ne furent pas publiés, mais seulement une plaquette-souvenir.

[25] L'Association catholique de la Jeunesse française, dont l'aumônier général est le P. Léon Tournade de 1891 à 1911, et le P. François Corbillé de 1911 à 1930.

[26] Le P. Desbuquois avait publié *Le syndicalisme dans l'enseignement libre* et *Émancipation et dignité humaine* (sur la Lettre de Pie X sur le Sillon), dans Mouvement social. 70 (1910) 237-50 et 323-44.

9. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 23 juin 1911
Original

Mon cher Monsieur

Je crois utile de vous donner une indication que j'ai par une source très sûre. Il s'agit des Semaines Sociales[27]: Si je ne me trompe, vous avez donné votre nom pour un ou deux Cours. Mon information est celle-ci. Les Semaines Sociales de France sont assez mal vues du Cardinal Merry del Val, non pas pour l'oeuvre en elle-même, mais pour les doctrines trop libérales et les principes peu sûrs qui ont souvent été émis par l'un ou l'autre des conférenciers; à cause aussi des à-côté de la Semaine: elle donnerait occasion à des rencontres et à des conciliabules, où l'on irait encore plus loin que dans les cours professés. Qu'en est-il? je ne sais.

Je ne vous écris pa cela pour blâmer votre concours aux Semaines Sociales; bien loin de là; mais pour que vous soyez averti. Il importe grandement que la Compagnie garde aux yeux du Saint-Siège le prestige d'une doctrine irréprochable et d'une conduite pleine de discrétion dans ses rapporte avec les personnes en vue plus ou moins compromises, comme M. Thél. de P.[28].

Bien loin, comme je vous le disais, de trouver mauvais votre contribution aux Semaines Sociales, je crois que vous y pouvez prendre une influence heureuse. Si les tendances doctrinales des Semaines ne sont pas irréprochables, il faut les corriger, non les supprimer: l'oeuvre qu'elles font est vraiment utile. Il faut que l'Église prenne la tête du mouvement social et le dirige: les Semaines Sociales y contribuent, mais il faut qu'elles donnent bien l'enseignement social de l'Église, sans mélange, sans déviation.

Je suis...

10. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, 22 février 1912
Original

Mon cher Monsieur

Oui, comme vous le pensez, ma réponse à votre demande pour le B.I.R.S.[29] vous arrivera par L.P. Dans cette question, connexe avec celle de l'établissement à Paris, cette voie était nécessaire. Pour la première question, après informations prises – et l'on ne peut douter de leur sûreté, – le B.I. coûte 20.000 f. par an à ses administrateurs;

---

[27] Les Semaines Sociales de France, inaugurées à Lyon en 1904, sont une «université itinérante» qui se tient chaque année dans une ville différente. Des conférenciers qualifiés y traitent les divers problèmes théoriques et pratiques de l'action sociale catholique. Le P. Desbuquois donne en 1911 à la Semaine de Saint-Étienne une leçon sur le «Juste prix» (Droulers, *Politique sociale* I 212-3) Cf. H. Rollet, *L'action sociale des catholiques, 1871-1914* II (Paris 1958) 39-52.

[28] L'abbé Charles Thellier de Poncheville, accusé par les integristes d'avoir pour les idées du Sillon et pour la démocratie des sympathies exagérées. Cf. J. Guitton, *L'abbé Thellier de Poncheville* (Paris 1957).

[29] Il s'agit du Bureau d'Informations religieuses et sociales, de Paris, que ses responsables offraient de céder en don à l'Action Populaire, à la condition que le siège en demeurât dans la capitale, d'accès plus commode que Reims pour ceux qui désiraient le consulter. Finalement on s'en tiendra à un arrangement pour l'échange des prêts de dossiers de documentation. – L.P. est le P. Louis Poullier, provincial.

de plus son influence est fort restreinte, ses dossiers n'ajouteront pas grand'chose à ceux que vous avez. Pour la première raison, il est fort improbable que ni le Secrétariat social de Paris, ni le Bulletin de la Semaine, prennent à leur compte le B.I. Tels sont les renseignements fournis par quelqu'un qui est bien au courant.

Vous-même n'hésitez pas à dire, qu'à vos yeux, le plus grand avantage de cette acquisition serait un pied-à-terre à Paris. Mais cette raison-même, vous le comprenez, agit en sens tout inverse sur ceux qui pensent qu'un pied-à-terre de l'A.P. à Paris est une question fort grave: c'est la dualité d'autorité à Paris[30]. Or cette question, qui s'est posée plusieurs fois à divers propos, a toujours été résolue négativement, à cause des inconvénients majeurs qu'elle entraînerait. Les *Études,* auxquelles on fait parfois appel dans cette affaire, sont une cause commune aux 4 provinces et à Paris la maison dépend du Provincial local. Puis, autre chose est une Revue, autre une oeuvre comme l'A.P. intimement mêlée à toutes les questions sociales, ayant un enseignement oral, journées sociales, conférences, congrès. De plus l'avantage de la vie de Paris pour l'A.P. n'est pas aussi démontré à tous les yeux: on redoute précisément pour elle cette vie fiévreuse de Paris, le contact immédiat et incessant avec les représentants de toutes les doctrines sociales; comment n'en pas ressentir et n'en pas refléter les diverses opinions? N'est-il pas plus sage de rester un peu à distance, de se donner le temps d'étudier, de mûrir les questions. N'y gagnerez-vous pas en sérénité, en solidité, en autorité! Voilà ce que pensent plusieurs de vos amis les plus sympathiques.

Il ne semble donc pas que la question soit mûre pour une solution, quand cette solution paraît grosse de conséquences et peut troubler profondément la paix. D'ici on ne forcera pas la main à Paris. Si vous gagnez Paris à vos idées, ou si avec le temps l'oeuvre devient commune aux 4 Provinces et s'organise sous une autre forme, une autre solution pourra être donnée[31]. Le moment ne semble pas encore arrivé. Il me déplait de vous envoyer une réponse qui vous contristera, je le crains. Croyez bien qu'elle n'est pas une marque de moindre sympathie, pour votre oeuvre, que j'estime, que j'apprécie et que j'aime.

Les attaques passionnées de M. Fontaine[32] sont, à mon sens, très regrettables. Je tâche en ce moment d'arriver à un accommodement entre lui et M. Duthoit. J'espère que du moins à l'avenir de semblables publications ne se produiront plus.

Voudriez-vous faire part à M. Plantier du sens général de cette lettre. Cela servira de réponse à une longue lettre que je reçois de lui aujourd'hui: je n'aurais pas autre chose à lui répondre si je lui écrivais directement.

Croyez...

---

[30] Double jurisdiction du provincial de Champagne et du provincial de Paris.

[31] La question de l'installation de l'Action Populaire dans la région parisienne ne sera résolue qu'après la Guerre. Cf. DROULERS, *Politique sociale* II 8 sq., 23-4, 34.

[32] Le P. Julien Fontaine, de la résidence jésuite de Versailles, théologien, venait de rééditer fin 1911 sous le titre *Modernisme social* son ouvrage de 1909 *Modernisme sociologique*. Il y attaquait directement, violemment et injustement, les Semaines Sociales, en particulier leurs principaux responsables H. Lorin et E. Duthoit.

11. R. P. FINE AU P. DESBUQUOIS
Rome, le 21 juin 1912
Original

Mon cher Monsieur
Un simple accusé de réception ne me suffit pas: je veux répondre à votre lettre et vous enlever toute ombre de doute sur mes sentiments vis-à-vis de l'A.P. La lettre que je vous ai écrite de suite après la Visite de Mgr Sevin[33], vous montrait assez combien j'étais heureux des chaudes sympathies que vous aviez chez ce Prélat, et de tout ce qu'il avait dit d'élogieux sur votre compte en plus haut lieu.

Je vois, soit par ce qu'il vous a écrit de la conversation que j'ai eue avec lui, soit par les sentiments que vous me dites qu'on me prête à l'égard de l'A.P. et qui sont fondés sur cette conversation, qu'il n'a pas bien saisi ma pensée, ni mes vrais sentiments. L'éloge enthousiaste qu'il faisait de l'A.P. pouvait sans inconvénient se trouver sur ses lèvres; mais je pensais, et je pense encore, que la modestie, la réserve est ce qui nous sied le mieux. L'A.P. travaille de son mieux, avec dévouement, et non sans succès, pour la doctrine et les oeuvres sociales: cela nous pouvons le dire. Mais prétendre qu'elle est la grande école sociale, dont tous doivent se faire les humbles disciples, cela que des étrangers le proclament, s'ils le veulent; mais ne faisons pas chorus. – De même pour un Institut des sciences sociales à ériger à Reims par l'A.P.: 1° Quand Mgr me fait dire: nous songerons très sérieusement au Séminaire Social, il me fait dire une chose à laquelle je n'avais songé. C'est lui qui me dit que l'A.P. devrait créer cet Institut. Et alors, comme cela convenait, et selon ma pensée intime, je lui fis des difficultés: Ériger un Institut Social avec plusieurs chaires, un enseignement régulier pendant un an, deux ans, trois ans; est-ce une oeuvre que vous soyez en état d'entreprendre actuellement? Avez-vous des hommes assez formés, assez libres pour ce travail, je ne le pense pas. Ça je l'ai dit, parce que je le crois tout-à-fait vrai. – Sur les doctrines mises en avant par l'A.P. je n'ai fait aucune réserve; mais j'ai pu dire hypothétiquement qu'on ne pouvait faire un crime à l'A.P. si une fois ou l'autre un de ses membres, en paroles ou par écrit, émettait quelque proposition contestable, ou même moins exacte. Je l'ai peut-être dit, parce que je pense que ce serait ridicule de vouloir revendiquer en des questions si complexes, si nouvelles, souvent si difficiles, le privilège de l'infaillibilité, surtout quand si souvent c'est dans le feu de l'action qu'il faut parler ou écrire, sans avoir le temps de mûrir sa pensée, comme on le voudrait. Mais je pense qu'en cela vous ne verrez ni défaveur, ni critique quelconque, mais juste réserve et modestie.

Il n'y a pas bien longtemps quelqu'un, qui a une position et reflétait un courant d'idées me dénonçait un article de Zamanski[34] dans le *Mouvement social* de Mars (je crois), et me disait qu'il était vraiment regrettable que l'A.P. se compromît par de semblables publications. Je lui répondis qu'après la réception de sa lettre j'avais lu une première et une deuxième fois l'article incriminé, et que je ne voyais pas ce qu'on lui

---

[33] Mgr H.-I. Sevin, évêque de Châlons-sur-Marne et alors très ami de l'Action Populaire, avait écrit de Rome au P. Desbuquois (17 avril 1912), lui relatant longuement le grand bien qu'il avait dit de son oeuvre à Pie X et les paroles très favorables qu'il en avait reçues à ce sujet. Il avait aussi visité le P. Wernz. Cf. DROULERS, *Politique sociale,* I 147-9 270.

[34] Joseph Zamanski, ancien vice-président de l'A.C.J.F. (Association Catholique de la Jeunesse Française), était co-directeur de la principale revue de l'Action Populaire, le *Mouvement social.* L'article en question est du 15 mars: 37 (1912) 237-46.

reprochait; qu'il n'y avait pas, comme il le disait, un éloge des doctrines socialistes contre les doctrines catholiques; mais que Zamanski seulement *regrettait* (un peu vivement, s'il y tenait) que sur la double question de la journée de 10 heures et de la diminution des débits de boissons, les principes plus élevés avaient été rappelés par les Socialistes, tandisque les Catholiques s'étaient retranchés sur des difficultés d'application et avaient presque tous voté contre la double proposition. Vous voyez par conséquent que je suis bien loin d'encourager ceux qui voudraient faire le procès de l'A.P. sans motifs suffisants. – Conclusion: il vous faut de la patience, ne pas vous étonner, ni vous troubler des contradictions que vous pouvez rencontrer; ne pas les mépriser non plus, mais examiner la valeur des reproches, corriger s'il y a à corriger. St. Ignace a demandé que la Compagnie fût toujours persécutée: c'est qu'il y trouvait un grand bien. La contradiction tient en éveil, rend prudent. Les eaux stagnantes sont sujettes à se gâter; l'agitation empêche qu'elles ne se corrompent.

En union...

12. R. P. Fine au P. Desbuquois
Frascati, le 21 août 1912
Original

Mon cher Directeur

J'ai lu et relu, avec le plus vif intérêt toujours, votre rapport sur l'exercice 1911-12. J'ai remis un des deux exemplaires à P.G.[35], qui après l'avoir lu en particulier, l'a parcouru de nouveau avec moi en s'arrêtant spécialement sur quelques points: Je vais commencer par vous rapporter sa pensée; puis je reprendrai un peu plus en détail votre rapport.

P.G. se rend compte de l'importance de l'oeuvre et l'encourage. Il approuve dans leur ensemble vos doctrines sociales, celles de Mayer, Vermeersch, Antoine, contre Gaudeau, Barbier, *Univers*[36]; la nécessité pour les Catholiques, le clergé catholique de s'occuper d'oeuvres sociales, de leur fournir principalement la doctrine, principes et applications, mais aussi de travailler à la formation et à l'organisation de groupes sociaux, de favoriser la création d'oeuvres sociales; spécialement des syndicats catholiques.

Il voudrait que vous ne vous laissiez émouvoir ni par les oppositions que vous rencontrez, ni même par le manque d'appui que vous constatez douloureusement[37]. Allez de l'avant avec patience, avec sérénité, avec fermeté aussi. Vous devez peu à peu conquérir l'approbation de tous par la solidité de vos raisons, la modération dans l'expression de la doctrine, votre sagesse à vous tenir loin de toute exagération.

---

[35] Au Père Général.

[36] Les PP. Théodore Meyer, Allemand, Arthur Vermeersch, Belge, Charles Antoine, Français, théologiens moralistes ayant traité de la doctrine sociale catholique. Les abbés (ex-jésuites) Bernard Gaudeau, Emmanuel Barbier, qui dans leurs revues *La Foi catholique* et *La Critique du Libéralisme* attaquent le catholicisme social; *L'Univers*, jadis journal de Louis Veuillot, devenu de tendance intégriste.

[37] Il s'agit de l'appui, que le P. Desbuquois trouve insuffisant, des provinciaux français et en particulier du provincial de Champagne, le P. L. Poullier, trouvé trop réservé – parce qu'il est pris entre les opinions fort divergentes en matière sociale des membres de sa province.

Correspondance de Rome[38]: vous êtes dans le vrai dans votre jugement sur elle. Bien que celui qui la dirige soit animé d'intentions droites, en réalité il fait plus de mal que de bien; et il est fâcheux qu'il puisse se couvrir d'une protection que l'on ne dément pas.

Organisation financière. – On peut l'envisager au point de vue pauvreté, au point de vue canonique du Commerce interdit aux clercs. Ni à l'un ni à l'autre de ces points de vue vous n'avez à vous inquiéter. Au premier point de vue, vous administrez une oeuvre pie. Vous et vos collaborateurs, vous en retirez de quoi vivre; au delà aucun profit, au contraire, puisque chaque année vous devez couvrir par des aumônes un gros déficit. – Pour le Droit Canon, pas à vous inquiéter non plus. C'est une bonne oeuvre, une oeuvre de presse (en partie), que vous faites. Ni vous ne cherchez, ni vous ne trouvez le profit matériel, pécuniaire. Les *Études,* la *Civiltà,* les *Stimmen*[39], etc. font de même que vous.

Tels sont les points sur lesquels P.G. s'est arrêté, et je crois vous avoir rendu fidèlement sa pensée.

Je me permets d'y ajouter mes réflexions personnelles. Mais d'abord je veux vous féliciter très sincèrement de votre article magistral dans les *Études* du 5 août, reproduit dans le *Mouvement Social*[40]. Des articles comme celui-là ne peuvent que vous faire le plus grand bien, en attirant pleine confiance au Directeur de l'A.P. L'école conservatrice, réfractaire aux oeuvres sociales, devrait se rendre aux raisons si convaincantes que vous donnez pour que l'Église entre avec résolution dans le mouvement. La hauteur de vue, la fermeté des affirmations ne peuvent faire que la plus salutaire impression. D'ailleurs j'applaudis au caractère doctrinal de plus en plus marqué que prend l'A.P. soit par ses publications, le *Mouvement Social* en particulier, soit par l'enseignement oral, qui s'est si merveilleusement étendu. Vous avez réellement en mains une très grande oeuvre, capitale par l'influence qu'elle peut avoir pour la direction de l'action sociale catholique en France. L'appel, que de toute part on fait à votre concours, la confiance que l'Épiscopat vous témoigne, vous mettent en mesure de faire un très grand bien. Aussi est-il très désirable que votre nombre s'augmente de quelques unités de valeur, hommes d'étude, de doctrine, de bon sens et de modération, capables de parler et d'écrire. Je ferai mon possible pour vous aider. Essayez de gagner individuellement les Provinciaux à votre cause, afin d'en obtenir les secours, en hommes surtout, dont vous avez un si grand besoin. Il me semble que vous auriez profit à leur communiquer la plus grande partie du rapport que vous nous avez envoyé, avec les omissions qui s'imposent.

L'interprovincialisation de l'A.P. est une grosse question. Elle ne peut devenir interprovinciale qu'en passant sous l'autorité des 4 Provinciaux. Comme les *Études.* Y gagneriez-vous? Chaque province s'intéresse moins à une oeuvre commune, qu'une province à une oeuvre qui lui est propre. Il me semble qu'il est prudent de ne pas se hâter. Je croirais préférable que vous essayiez de gagner à votre cause le Provincial de Paris, à raison même du gros travail qui s'offre à vous à Paris, pour qu'il vous donne les Pères de sa Province, que vous utiliseriez spécialement à Paris, où vous pourriez

[38] C'est le bulletin de presse intégriste de Mgr U. Benigni.

[39] Les *Études* sont la grande revue d'intérêt général des jésuites français; la *Civiltà Cattolica,* celle des jésuites italiens; les *Stimmen der Zeit,* celle des jésuites allemands; le *Month,* celle des jésuites anglais.

[40] Le P. Desbuquois a publié un ensemble de trois articles: *L'action sociale catholique,* en août, septembre, octobre 1912, simultanément dans les Études (132 et 133, 344-74 577-607 et 172-105) et dans le *Mouvement social* (74, 673-702 779-808 865-98). Cf. DROULERS, *Politique sociale* I 217-27.

avoir une succursale. En commençant modestement l'union avec Paris, sans engager l'avenir, on développerait ce commencement d'après les indications de l'expérience.

Je comprends que vous souffriez de ne plus rencontrer chez le P. Provincial[41] l'appui d'autrefois. Vous en voyez la cause. Il peut se demander si c'est prudence à lui de marcher contre l'avis de plusieurs des personnalités les plus marquantes de la Province; il peut même y avoir un peu d'hésitation au fond de sa pensée: je ne sais. D'autre part vous signalez les inconvénients de cette attitude, la jeunesse laissée sans direction, et perdant sa confiance envers ses Supérieurs. Ce sont là de graves remarques, dont je vous remercie, et qui ne seront pas perdues ici.

Vos appréciations très modérées sur la Semaine Sociale, sur l'orientation de la Jeunesse Catholique m'ont plu: quelques déviations de détail ne doivent pas faire accuser ces oeuvres. Qu'on leur rende le service de les avertir charitablement des erreurs commises. Tout en regrettant votre abstention de la Semaine Sociale de cette année, – abstention qui a été très sensible aux principaux collaborateurs, – je comprends que, dans les circonstances, vous ayez jugé plus prudent, vu votre titre de Directeur de l'A.P., de vous imposer cette réserve. Vous pourrez témoigner votre sympathie à l'oeuvre d'une manière moins compromettante. D'autre part votre participation à la Semaine, – où vous auriez certainement un rôle très efficace, – pourrait vous permettre de la maintenir dans la ligne d'une entière orthodoxie. Réfléchissez-y.

J'ai lu avec très grande consolation votre appréciation sur le travail de reconstitution religieuse qui s'opère en France, plus réel qu'apparent. Bien des signes le manifestent. Mais la situation que vous avez, vos relations donnent à cette appréciation une valeur exceptionnelle. – Dieu en soit béni!

Je crois avoir touché aux principaux points de votre rapport. Je suis heureux de pouvoir vous transmettre cette direction de P.G. d'aller en avant avec courage: vous êtes dans la bonne voie, et votre oeuvre est appréciée à sa valeur.

En union...

J'ai vu avec plaisir, par le programme que j'en ai reçu, la part que vous avez prise aux journée d'Enghien 2-8 Août.

Je suis effrayé du travail que vous avez à faire et que vous faites. Mais quel surmenage! Résisterez-vous longtemps? Et puis, vous auriez besoin de temps pour l'étude, la réflexion, pour imprimer une direction toujours très sûre, pour écrire, préparer tant de Conférences[42].

---

[41] Le P. L. Poullier, provincial de Champagne. Son prédécesseur, le P. Joseph Heinrich, avait appuyé formellement l'Action Populaire à ses débuts.

[42] En date du 22 septembre 1912, le P. Wernz répondit au rapport du P. Desbuquois pour l'année 1911 12 par une longue lettre autographe, détaillée et fortement motivée, toute d'approbation et de louanges: «...Doctrinam vestram esse omni ex parte irreprehensibilem»; veiller à être toujours fidèles aux principes et directives de Léon XIII et Pie X, modéré dans les opinions quand il y a controverse entre catholiques; «certum tamen est, ut praedicti Pontifices monent, quod clerus et viri apostolici non possunt remanere indifferentes miseriis temporalibus populi, quinimo, exempla Salvatoris imitantes, misereri debent super populum ejusque necessitatibus pro viribus succurrere»; «justitia erga operarios in praesenti ordine oeconomico saepius violatur»; ne pas se laisser déconcerter par les oppositions rencontrées, mais aller de l'avant.

13. R. P. FINE AU P. [RIGAUX][43].
Rome, le 20 novembre 1912
Copie

Cher Monsieur,

J'ai reçu d'abord le programme, puis le petit compte-rendu de vos trois Journées syndicales[44]. Je vous félicite de leur bon succès. Oui, c'est une grande oeuvre que cette pénétration des idées sociales chrétiennes dans la classe des travailleurs, oeuvre de patience, de longue haleine. Former des élites bien convaincues, qui deviennent un levain dans la masse ouvrière. La lettre du Souverain Pontife aux Évêques d'Allemagne[45] donne très fermement cette direction. Ne pas s'effrayer du petit nombre au début, l'augmenter par un travail persévérant. C'est bien d'ailleurs l'idée mise en avant par votre chef[46] dans son article sur le Syndicalisme[47], et la réponse à ceux qui objectent que le syndicalisme sera toujours révolutionnaire.

Le dernier N° de la Revue de l'Action P. demandait des numéros précédents. J'envoie ce que j'avais encore en ma possession.

Que le bon Dieu bénisse de plus en plus votre oeuvre. En union...

14. R. P. FINE AU P. DESBUQUOIS
Rome, le 6 février 1913
Original

Mon cher Directeur,

Je vous ai envoyé hier, sur la demande qui m'en a été faite de Franquières le N° de l'Osservatore, reproduisant le discours du Cte. Dalla Torre, avec l'approbation qui a suivi[48].

Je regrette vivement que M. Chanteur vous ait desservi en répandant des informations qu'il aurait dû, ce semble, réserver pour vous et pour Mr. L.P.[49]. Je comprends la peine que vous en ressentez. Je fais ce qui dépend de moi pour empêcher le mal de s'étendre.

Je comprends que vous hésitiez à écrire au Secrétaire d'État, surtout après une tentative de ce genre, demeurée sans résultat. Je crois cependant qu'il vous serait avantageux de protester de votre entière adhésion aux directions du S. Siège: qu'on

---

[43] Le P. Maurice Rigaux fait fonction de sous-directeur de l'Action Populaire; il supplée le P. Desbuquois, alors alité.

[44] L'Action Populaire avait tenu à Reims une session de trois Journées syndicales à la Toussaint 1912 (une autre avait eu lieu à l'Assomption 1911), à laquelle avaient participé des syndicalistes chrétiens de diverses régions. Cf. DROULERS, *Politique sociale* I 135-7.

[45] L'encyclique *Singulari quadam*, du 24 septembre 1912, sur la confessionalité des oeuvres.

[46] Le P. Desbuquois, directeur de l'Action Populaire.

[47] Il s'agit de l'un des trois articles sur «l'action sociale des catholiques» (ci-dessus n. 40).

[48] *Osservatore Romano*, 27 janvier 1913, p. 1-2: Discours-programme du président de l'Unione popolare tra i cattolici Italiani, *in-extenso* (il y a un paragraphe sur le champ economico-social), avec commentaire d'une demi-colonne du journal, qui déclare: «esprimiamo la nostra piena ed incondizionata adesione».

[49] Le R.P. Cl. Chanteur, provincial de Lyon, de retour de Rome; le P. L. Poullier, provincial de Champagne. – Le P. Chanteur avait dit et écrit que le cardinal Merry del Val suspectait et blâmait l'Action Populaire (voir plus loin lettre du 17 février 1913). Cf. DROULERS, *Politique sociale* I 288-91.

sût bien en haut lieu que vous êtes bien résolu à ne défendre aucune doctrine qu'il réprouverait. – Rien ne vous ferait plus de mal en France, que d'être considéré comme plus ou moins en opposition avec la direction du S. Siège. C'est ce à quoi vise l'attaque actuellement dirigée contre vous[50]. Il ne faut pas que cette idée fasse son chemin; elle détacherait de vous non seulement l'Épiscopat, mais vos meilleurs amis. Pour l'empêcher de prévaloir, vous avez sans doute la défense par vos écrits, en montrant votre parfait accord avec les doctrines du S. Siège. Mais je crains que cette défense ne soit pas suffisante. Si vous pouviez avoir une explication avec le Card. Secrétaire d'État à la suite de laquelle vous obtiendriez une lettre approbative, ce serait tout autre chose. Je vois la réponse: c'est chimérique. Et cependant je crains que si vous n'arrivez pas là, la campagne commencée ne se poursuive avec acharnement.

Mr Corbillé[51] doit venir à Rome à la fin du mois: vos causes sont assez liées l'une à l'autre. Voyez si vous ne pourriez par le charger de quelque Commission, ou orale ou écrite. P.G. vous demeure plus que sympathique: il juge votre oeuvre très opportune, et vos doctrines (dans leur ensemble) justes. Mais il se rend compte des difficultés de l'heure présente, et doit agir avec prudence. Il ne doit pas s'exposer à se voir désavoué.

J'avoue ne pas comprendre votre pensée de recours aux tribunaux ecclésiastiques[52]. Sont-ils assez bien constitués, pour pouvoir poursuivre une cause devant eux, via justitiae, de manière à arriver à une sentence? Même s'il en est ainsi, ce que j'ignore, sauf un cas de calomnie manifeste, je doute que dans une question doctrinale, ils émettent un jugement. On n'est pas fait en France à cette fermeté. Et il faut avouer qu'on n'y est pas encouragé.

Je prie de tout mon coeur le bon Dieu de vous faire traverser heureusement cette crise. Je souffre aussi de vous voir aussi accablé de travail, avec un nombre de Collaborateurs insuffisant pour le travail doctrinal à accomplir.

Je suis...[53]

---

[50] Il s'agit des attaques contre l'Action Populaire de la part de la *Critique du Libéralisme*, de Barbier, et de la *Foi catholique*, de Gaudeau, du *Nouvelliste* de Lyon, de Rambaud, et surtout du volume de Gaston DEFOYÈRE [Gustave DELATTRE-DASSONVILLE], *Le renversement des valeurs traditionnelles. Études critique sur les dangers de l'École de Reims*, paru à Paris en décembre 1912, pamphlet contre le «syndicalisme intégral» de l'Action Populaire. Cf. DROULERS, *Politique sociale* I 276-85. P. G. est le Père Général.

[51] Le P. Fr. Corbillé est aumônier général de l'A.C.J.F. (ou Jeunesse Catholique) depuis 1911.

[52] Le P. Desbuquois songeait à intenter un procès canonique contre ses détracteurs ecclésiastiques, notamment Barbier et Gaudeau, pour falsifications et calomnies.

[53] Le 8 février 1913, le P. Wernz écrit au P. Desbuquois une lettre autographe latine. Il loue «indefessam operam et felicem influxum» de l'Action Populaire; il approuve le Directeur et son équipe de ne pas se laisser accabler par «cette tempête» et de continuer leur travail au service des «principes catholiques», évitant le plus possible les polémiques. Ne pas attribuer trop de poids aux dires rapportés de Rome par certains (évidemment surtout le P. Chanteur).

15. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 17 février 1913
Original

Cher Monsieur,

J'ai reçu la dernière lettre de M. Ch.[54] que vous m'avez envoyée: elle n'a pas été inutile. Je l'ai mise sous les yeux de notre Père; elle a achevé de l'éclairer sur la situation, et l'a déterminé à aller voir le Cardinal Secrétaire d'État, pour en avoir le coeur net. Il lui a dit franchement: Voici ce que l'on répand comme étant la pensée de V.E. sur l'A.P. Est-ce bien exact. Le Card. lui a répondu qu'il ne se rappelait pas ce qu'il avait dit à l'auteur de ces rumeurs, mais qu'il *louait entièrement dans son ensemble* l'A.P. et son oeuvre, oeuvre de construction et de doctrine, absolument nécessaire. C'est peu de toujours critiquer, il faut mettre la main à l'oeuvre et construire. Il y a en France à cette heure, il est vrai, des exagérations: il y en a qui veulent assimiler les syndicats à la famille et à la cité, en faire une société obligatoire. L'A.P. a à se tenir en garde contre ces doctrines excessives. Plusieurs l'accusent de ne pas le faire. Et là le Cardinal remit au P.G. une brochure[55]. Sans que j'approuve tout ce qui y est dit, V. Pat[ernité] verra les accusations portées contre elle. D'ailleurs, ajouta le Card., avec des chrétiens dévoués à l'Église, comme le sont les PP. de l'A.P., s'ils émettaient quelque doctrine erronée, un avertissement paternel suffirait, sans qu'il fût besoin d'aucun acte public. Le Card. insista au cours de la conversation pour qu'on n'attachât pas grande importance aux dires de ceux, qui, de retour de Rome, répandent des nouvelles sur la pensée du S. Siège, il faut s'en tenir aux *actes publics* du S. Siège, dit-il plusieurs fois.

Il témoigna également avoir une grande estime et une grande confiance en Mgr Sevin[56] et recommanda que l'A.P. fût toujours de plein accord avec lui.

Je vous enverrai dans deux ou trois jours la brochure remise par le Card. au P.G. avec une réponse que j'y ai faite. Vous pourrez la compléter, répondre peut-être aussi aux attaques de M. Barbier, que sans nul doute le Cardinal connaît – Au point oú en sont les choses, il me semble qu'un mémoire (bref) de vous serait utile: vous pourriez avec avantage le faire passer par les mains du P.G. – Si vous avez réuni en brochure vos trois articles[57], il me paraîtrait utile de l'envoyer aussi.

Je crois que le récit de l'audience[58] vous donne la note exacte. 1. Le Card. apprécie l'A.P.; 2. sans l'accuser expressément, il n'est pas sans crainte qu'elle n'ait été entrainée à quelque exagération. Du moins il l'avertit de se tenir en garde contre certaines doctrines exagérées qui ont cours en France.

Je crois que ces nouvelles sont de nature à vous rassurer. M. Ch., sans le vouloir assurément, a donné aux paroles du Card. un sens qu'elles n'avaient pas. Il a pris pour

---

[54] Le P. Cl. Chanteur, provincial de Lyon.

[55] L'auteur de ce mémoire était le P. Joseph Lémius OMI, de Rome, sur documentation fournie par le card. Merry del Val (Droulers, *Politique sociale* II 132, n. 81).

[56] Mgr H.-I. Sevin, naguère évêque de Châlons, venait d'être nommé archevêque de Lyon; il serait bientôt cardinal.

[57] Les trois articles du P. Desbuquois de l'été 1912 (ci-dessus, n. 40).

[58] Sur cette audience du P. Wernz auprès du card. Merry del Val et sur le mémoire critique qui lui fut remis, cf. Droulers, *Politique sociale* I 290-4. A la même époque le P. Wernz écrit les mêmes choses au P. Poullier pour qu'il les communique au P. Desbuquois.

un reproche direct, presque pour une condamnation, ce qui n'était qu'une observation générale sur les erreurs dont il y avait à se prémunir.

Je suis...

Monsieur Louis P. est mis au courant.

16. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 6 mars 1913
Original

Monsieur le Directeur,

P.C.

Je vous envoie une note que me remet le P. Ledochowski, ad informationem[59].

P. Corbillé, qui est ici depuis 3 jours, et a vu déjà passablement de monde, avec son président Gerlier, est enchanté de l'accueil qu'il reçoit partout. Hier le Card. Secrétaire d'État les a retenus cinq quarts d'heure, et s'est montré on ne peut plus aimable, pas l'ombre d'un reproche; au contraire très satisfiat de l'Association. Ce matin il a vu deux gros personnages, Mgr Pacelli et Mgr Canali, qui sont les deux bras du Card. Secrétaire d'État[60]. Il a été très content encore, bien qu'il ait vu que le dernier était celui, qui au point de vue des doctrines devait avoir une influence prépondérante. P. Corbillé et Gerlier sont demeurés convaincus qu'il était le rédacteur de la lettre à Mr de Mun[61], tellement il reflétait dans sa conversation les idées exprimées dans cette lettre.

Vous aurez profit, après son retour, à voir M. Corbillé: il vous donnera des renseignements utiles.

Je demeure...

17. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 28, 29 mai 1913
Original

Mon Révérend Père

P.C.

J'ai mis sous les yeux de notre Père votre lettre et son supplément. Il vous fera, je crois, lui-même une réponse, pour vous montrer que les attaques dont vous êtes l'objet, ne modifient pas les encouragements qu'il vous a précédemment adressés.

Depuis quelque temps je me demande si les attaques acharnée dirigées contre vous ne demandent pas une réponse. Vous me dites les raisons pour lesquelles vous

---

[59] Le R. P. Wladimir Ledóchowski, alors assistant du Général pour la Germanie, futur Général.

[60] Mgr Eugenio Pacelli, pro-secrétaire aux Affaires ecclésiastiques extraordinaries, et Mgr Nicola Canali, substitut pour les Affaires ordinaires, tous deux membres de la Secrétairerie d'État.

[61] Il s'agit de la lettre écrite par le card. Merry del Val au comte Albert de Mun en date du 7 janvier 1913, laquelle contenait des mises en garde à l'adresse des catholiques sociaux de France. Cf. Droulers, *Politiques sociale* I 186-7.

vous êtes abstenu de faire autre chose, qu'écrire à quelques évêques. Voici l'idée que j'ai et que je vous propose: répondre au *Nouvelliste*[62] dans le *Nouvelliste* lui-même, en usant du droit que la loi vous donne, et qu'il faudrait bien connaître (ce qui n'est pas mon cas). De même pour les revues de MM. Gaudeau et Barbier[63]. Je verrais à cela deux avantages: 1° les lecteurs de ces journaux et revues auraient le contrepoison à côté du poison. On vous prête des doctrines qui ne sont pas les vôtres; on tourmente une phrase tirée des publications diverses de l'A.P. pour lui trouver un mauvais sens, quand sur ce point même vous vous êtes expliqué explicitement dans des articles de fond. Les lecteurs verraient ainsi avec quelle mauvaise foi, quelle passion on vous attaque. Vous montreriez aussi que vos doctrines sont celles des encycliques de Léon XIII et des documents subséquents. 2° Si votre prose à insérer dans leurs colonnes, – tout aussi abondante que la leur, – ennuie ces MM., ils devront cesser de vous attaquer. Ainsi dans ma pensée il y aurait à répondre article pour article. Mais ces réponses, quoique très solides dans le fond, devraient rester très courtoises, très sereines dans la forme, sans gros mots, sans humeur; en laissant au lecteur à apprécier la mauvaise foi de vos agresseurs.

Votre correspondance avec le Card. B.[64]. Je doute que vous arriviez à changer ses idées. Il est tellement opposé à tout mouvement social. Votre correspondance avec lui aura-t-elle du moins pour résultat de le rendre plus réservé dans l'approbation qu'il donne à vos adversaires, je ne sais. Peut-être y verra-t-il que vous êtes plus modéré qu'il ne pense.

L'Épiscopat, comme vous dites, est trop timide. Le caractère lui fait défaut, on craint d'être désavoué. Là, je crois, est le grand mal. Si vous pouviez être publiquement encouragé par Lyon (surtout), Reims, Bordeaux[65].

Il est douloureux pour vous que le P. Prov.[66], se montre un peu hésitant, timide. Mais vous comprenez que le fort parti qui est contre l'A.P. dans toute la région du Nord, lui commande de la réserve. La ligne de démarcation entre prudence et faiblesse n'est pas toujours facile à saisir. Aussi faites-vous bien d'être indulgent.

Je pense que vous êtes dans le vrai en disant que chez le Card. Secrétaire d'État[67], il y a un certain flottement d'idées. Je croirais volontiers que suivant les interlocuteurs, sa pensée prend une nuance ou une autre. Ainsi je croirais qu'au P.G.[68] lui demandant s'il avait des reproches à faire à l'A.P., à ses doctrines, il a repondu *non* avec franchise, parce qu'en somme il n'avait pas de reproche précis et certain à formuler; puis avec d'autres qui peut-être vous accusaient de tendances fâcheuses, il a pu montrer des craintes. Je ne sais pas si les choses se sont passées ainsi; mais cette supposition expliquerait les bruits contradictoires mis en circulation par ceux qui l'ont ap-

---

[62] Le *Nouvelliste* de Lyon, dont le directeur, Joseph Rambaud, catholique ardent, mais libéral en économie, professeur aux Facultés Catholiques de cette ville, attaquait durement l'Action Populaire dans son journal et dans la *Critique du Libéralisme*.

[63] La *Foi catholique*, de Gaudeau, et la *Critique du Libéralisme*, de Barbier.

[64] Le cardinal Louis Billot, Français, jésuite, cardinal de curie fort influent, était très hostile aux catholiques sociaux: le P. Desbuquois avait entrepris avec lui une correspondance copieuse, qui se révéla en effet impuissante à convaincre l'éminent adversaire. Cf. DROULERS, *Politique sociale* I 301-2. Le card. Billot avait écrit à Rambaud, directeur du *Nouvelliste* de Lyon, une lettre d'approbation sur ses articles à la louange du livre de Defoyère contre l'Action Populaire (Ibid. 289).

[65] L'archevêque de Lyon est Mgr Sevin; celui de Reims, le card. Luçon; celui de Bordeaux, le card. Andrieu.

[66] Le P. Louis Poullier, provincial de Champagne.

[67] Le card. Merry del Val.

[68] Le Père Général.

proché. Je pense de plus que ces nuances ont encore été exagérées suivant les idées personnelles de ces interlocuteurs. Ainsi sans aucun doute Mr. Ch. a exagéré ce que le Card. a pu lui avoir dit. On l'a bien vu pour l'A.C.J.F. sur qui il avait jeté des soupçons qu'il prêtait au Card., bien démentis après par l'accueil fait à Gerlier et au P. Corbillé.

Je pense, que vous enverrez au P. Gén. le Mémoire au Card. Secrétaire d'État, pour qu'il en prenne connaissance avant de le remettre, et s'il y a lieu, vous fasse ses observations.

Affaire Plantier[69]. Elle est regrettable. La mesure que vous avez prise est plutôt bénigne. Il me semble qu'un désaveu formel de ces paroles malheureuses, – auprès du Card. Amette et dans l'intimité, – aurait son utilité. Il ne faut pas qu'on puisse jamais dire que le Père Plantier n'a fait que dire tout haut la pensée intime de l'A.P. Il faut vous attendre à ce que cette parole vienne à être connue, et alors il faut que vous puissiez dire hautement que vous l'avez réprouvée, et en donner des preuves.

Personnellement je regrette votre abstension de la Semaine Sociale[70]. Je comprends les raisons de prudence qui l'ont conseillée au P. Provincial. Attaqué comme vous l'êtes, c'est jeter de l'huile sur le feu que d'aller vous compromettre dans un groupement où les doctrines ne sont pas toujours irréprochables. Le P. Prov. a voulu vous éviter cet inconvénient, et aussi dans la province une plus grande opposition contre vous. Mais vos raisons gardent leur force. – Sur ce point, je ne sais l'opinion du P. Général. – Sur l'autre, à savoir accompagner votre mémoire au Card. Secr. d'État d'une lettre où vous feriez l'aveu d'opinions plus ou moins justes, le P. Gén. est franchement d'avis de ne le point faire; et cela par la bonne raison que vous n'avez pas conscience d'avoir commis d'erreur. Un excès d'humilité en ce cas pourrait avoir des inconvénients graves.

Dans une note séparée, vous indiquez des oeuvres qui devraient solliciter le zèle des Nôtres. Vous aurez certainement occasion de semer ces idées en bonne terre, où tantôt l'une tantôt l'autre prendra racine. Mais n'opposez pas ces oeuvres, comme plus utiles, à celles des missions, des retraites, de la prédication. Sans la formation d'élites bien chrétiennes, toutes ces oeuvres si bonnes, si nécessaires, sont impossibles. La sanctification personnelle doit préparer les hommes aux oeuvres sociales. C'est bien certainement votre pensée. *Oportet haec facere et illa non omittere*. Chacun a aussi son attrait, ses aptitudes.

Votre note sur l'automobile aura son utilité, si l'on vous accuse à son sujet[71].

N'aviez-vous pas pensé à réunir en brochure, peut-être en les retouchant et les complétant, vos trois articles d'Août, Sept. et Oct. derniers. Ils forment un corps de doctrine, que vous pouvez opposer à vos détracteurs, comme étant la doctrine officielle de l'A.P. Je crois qu'en quelques points la pensée pourrait être plus claire: j'avoue que plusieurs fois elle est restée pour moi enveloppée d'un certain nuage. Ils renferment un ensemble doctrinal remarquable.

---

[69] Une parole malheureuse du P. Plantier à l'Assemblée annuelle de l'Oeuvre des Cercles catholiques d'Ouvriers. Droulers, *Politique sociale* I 335.

[70] Le P, Poullier s'était opposé à ce que l'Action Populaire participe aux Semaines Sociales de 1912 et de 1913, à raison d'idées divergentes qui y étaient soutenues et qui déplaisaient aux conservateurs., étaient discutables.

[71] Certains faisaient grief au P. Leroy de se servir d'une automobile (un luxe alors) de location lors de ses tournées de propagande en faveur de l'Action Populaire, afin de gagner du temps.

J'ai parcouru les points de votre longue Missive, en vous disant un mot sur chacun. Il ne me reste qu'à vous encourager à poursuivre votre oeuvre au milieu des contradictions qu'elle suscite. J'espère avec vous qu'avec le temps, la vérité se fera jour, et dissipera les broullards de l'heure présente[71a].

Je suis...

18. R. P. Fine au P. [Rigaux]
Rome, le 17 Juin 1913
Original

Monsieur

François Xavier[72] a présenté lui-même le Mémoire et Document Complémentaire «le S. Siège, l'Épiscopat et l'A.P.»[73] au Cardinal Secrétaire d'État; et à cette occasion en a reçu encore de bonnes paroles en faveur de votre Oeuvre, qu'il apprécie comme une oeuvre très utile, parce qu'elle est doctrinale, et que c'est là ce dont on a besoin. Il n'a pas semblé que le Supplément (réponse au reproche d'être unilatérale) dût être présenté maintenant. On le réserve, pour s'en servir s'il y a lieu.

Mr. Fr. Xav. en a profité pour se plaindre de ces attaques incessantes de la part de personnes peu compétentes, toujours promptes à dénoncer et à critiquer. Sa plainte a été bien accueillie. La conversation d'ailleurs avait plutôt un caractère d'abandon et de causerie aimable.

J'espère que notre cher malade[74] est en vois de guérison. Qu'il prenne le repos nécessaire, et ne compromette pas sa convalescence en voulant trop tôt reprendre le travail.

Bien Vôtre...

19. R. P. Fine au P. Desbuquois
Frascati, le 2 août 1913
Original

Cher Monsieur

J'ai lu avec beaucoup d'intérêt les documents que vous m'avez envoyés. J'ai trouvé parfaite votre réponse (n. 3) à C. B[illot][75], fond et forme. En arrivant à la fin, je me

---

[71a] Le 29 mai 1913, le P. Wernz envoie au P. Desbuquois une lettre autographe latine. Il le loue de demeurer ferme dans la tempête et en même temps prudent et modéré. Toujours examiner si parmi ce flot d'accusations injustes il n'y a pas quelques parcelles de vérité, dont tirer profit. Insister surtout sur la doctrine. Veiller à ne pas outrepasser ses forces. – De fait le P. Desbuquois tombera assez gravement malade en mai-juin 1913. Ses collaborateurs étaient eux aussi exténués par la préparation de la réponse au mémoire du card. Merry del Val, car il fallait retrouver les citations incriminées, qui ne portaient pas de référence.

[72] Le P. Fr.-X. Wernz, Général, a porté personnellement au card. Merry del Val la réponse au mémoire accusateur contre l'Action Populaire: preuve non équivoque de l'intérêt qu'il porte à l'oeuvre et effet sans doute aussi pour une pert de la sollicitude du P. Fine à cet égard.

[73] C'est le fascicule *Action Populaire de Reims. Réponse au Mémoire*, impr. in-4°, s.l.s.d., 82 pp. et appendices de 19 pp.; accompagné du fascicule Le Saint–Siège, l'Épiscopat et l'Action Populaire de Reims (1905-1912), in-4°, s.l.s.d., 71 pp. Cf. Droulers, *Politique sociale* I 290-4 303-7 309-10.

[74] Le P. G. Desbuquois. – Le 10 juillet 1913 le P. Poullier adressait aux Pères de la province de Champagne une longue lettre en faveur de l'Action Populaire.

[75] A propos de la troisième lettre du P. Desbuquois au cardinal Billot, dont le P. Fine a reçu copie: c'est un long exposé doctrinal sur l'objet de l'action sociale catholique et le syndicalisme. Nous avons publié la lettre du P. Desbuquois au Cardinal Billot de 10 avril 1913 dans le Bulletin de Littérature ecclésiastique 85 (1984) 279-96, 86 (1985) 35-45.

disais: que va bien répondre à cette lumineuse exposition de doctrine, le C. J'ai été écoeuré de voir à quelles arguties il recourait. Vous avez bien du mérite à continuer, et à le faire avec sérénité, dans les termes de la plus parfaite courtoisie, et d'une filiale déférence. Et cependant je crois que vous faites bien, et qu'il est sage de continuer, tant que la porte vous demeure ouverte, et que vous n'aurez pas perdu tout espoir de réformer des jugements si a priori et si partiaux. Car, je crois avec vous que, si vous veniez à gagner le C., du moins à le faire revenir de ses préventions contre l'orthodoxie des doctrines de l'A.P., vous échapperiez à un réel danger. *Sans en avoir des preuves* entre les mains, je crois en effet que l'influence du Card. en haut lieu est grande dans ces questions de doctrine, grande aussi sur certaines personnalités, elles aussi fort écoutées. Si donc vous rameniez le C. B. à une plus juste appréciation de vos doctrines, si du moins vous faisiez naître en son esprit des doutes sur le bien fondé de ses convictions, je pense que d'un seul coup vous amélioreriez singulièrement votre position. Il n'y a donc pas lieu de regretter le gros travail que vous cause cette correspondance. J'espère d'ailleurs que remaniées ces lettres pourront paraître sous une autre forme. Cet échange de lettres peut avoir encore pour vous une utilité, me semble-t-il: vous faire entrer dans une mentalité qui vous est hostile; mieux saisir les difficultés, les objections de ces adversaires, voir ce qui les choque dans vos doctrines et a besoin d'être mieux expliqué, rectifier peut-être quelques expressions, dont on tire parti contre vous. Combien utilement une polémique de ce genre, si elle restait courtoise, bienveillante, serait jetée dans le public, pour éclairer les points obscurs, et arriver à une doctrine catholique! – Ainsi se sont peu à peu élaborées toutes les théories dogmatiques, par la contradiction, les hérésies, le choc des opinions entre théologiens. Il en sera de même des doctrines sociales.

J'ignore absolument si l'on prépare un document sur ces questions[76]. Ce que vous publieriez d'ici là, pourrait, je pense exercer une influence: même sous la forme de correspondance privée avec le C. B. – Que veut-il dire quand, dans sa réponse n. 4, il dit que vous avez reçu un avertissement indirect[77].

Je ne puis que louer votre protestation d'entière obéissance à tout document émanant de l'autorité. C'est bien d'un digne fils de celui qui a écrit: *Quod nigrum video, id album tenebo, si ita definierit S. mater Ecclesia*[78].

J'ai reçu la lettre du P. Cornaille, et lui ai répondu.

Je suis...

---

[76] Le P. Desbuquois avait informé qu'un projet de document romain contre le catholicisme social était en préparation de la part des intégristes. DROULERS, *Politique sociale* I 356 358.

[77] Le card. Billot a considéré apparemment la remise du Mémoire critique par le card. Merry del Val comme un «avertissement indirect» – ce dont on peut discuter.

[78] Le mot est de S. Ignace dans les *Exercices spirituels:* Règles pour «sentir» avec l'Église, n. 13.

20. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 30 janvier 1914
Original

Mon cher Monsieur,

Je crois que vous ferez très bien de venir en aide aux *Études*[79], en reprenant à votre compte son article, en l'appuyant, non pas dans toutes ses parties, parce qu'il a des parties faibles, dont ses adversaires profitent pour le réfuter, mais dans sa partie principale, cette suspicion semée à plaisir contre les plus fidèles défenseurs de l'Église, au grand avantage des vrais modernistes. Je viens de voir avec plaisir que le *Messager* de Tournai[80], dans son n⁰ de Février, entre dans le mouvement. Comme vous le dites, et plus peut-être que vous ne l'imaginez, la partie est chaudement engagée entre intégralistes et non-intégralistes. A Rome la lutte bat son plein. Les chefs des Intégralistes y sont accourus, pour travailler dans les sphères élevées. D'autre part on est venu de Vienne[81], et on a parlé haut et ferme, avec documents à l'appui. Il y a en haut lieu des courants divers. Cependant on m'affirme de deux côtés que l'article des *Études* a plu au Card. Secrétaire d'État. – L'*Unità Cattolica*[82] dans son n⁰ de jeudi 29 Janvier consacre 7 grandes colonnes à réfuter l'article. Donc, puisque vous le pouvez, vous ferez bien d'entrer en lice, pour porter la lumière par votre journal[83], dans les milieux où les intégralistes sèment leurs accusations incessantes. Il faut que le coup porté reste efficace. J'ai écrit au P. Plantier. Je ne voudrais pas que pour le défendre vous vous missiez mal avec Mgr S.[84]; d'autant plus qu'il me semble qu'il n'y a plus nulle nécessité de le défendre. Si l'on veut ressusciter l'affaire de la lettre du Card. de Laï, il n'y aura qu'à exposer la vérité des faits pour y répondre victorieusement. Ne blessez pas Mgr en trop insistant sur les torts qu'il a eus. – J'espère que les succès que recueille actuellement au Canada le cher Père, calmeront des premières impressions.

Pour la révision des articles doctrinaux, si après la consulte qui va avoir lieu prochainement, vous croyez devoir recourir ici, vous pouvez le faire. Je sais que vous le ferez filialement. Mais je crois que plutôt que de vouloir vous soustraire à cette révision, c'est plutôt à ce qu'elle se fasse dans de bonnes conditions, que vous devez viser.

---

[79] Les Études avaient publié le 5 janvier 1914 un éditorial vengeur *Critiques négatives et tâches nécessaires*, célèbre dans la lutte contre les injustes attaques de l'intégrisme. Cf. H. Holstein, *Au temps du Modernisme* dans *Études*, 291 (1956) 231; Droulers, *Politique sociale* I 339-46.

[80] Le *Messager du Coeur de Jésus*, organe de l'Apostolat de la Prière, alors publié à Tournai.

[81] Le P. V. Kolb, jésuite autrichien, y avait été violemment attaqué par l'*Österreichs katholisches Sonntagsblatt* comme étant l'allié du Parti chrétien-social.

[82] L'*Unità Cattolica* est un journal intégriste de Florence.

[83] La proposition n'eut pas de suite directe. Cependant le journal publicitaire gratuit *L'Action Populaire*, envoyé è tous les Évêques et à de nombreux amis, a dans son numéro 10, de février 1914, un éditorial *L'Église constructive*, sur le rôle positif de l'Église dans la reconstruction sociale, dont le titre-même fait écho à l'article des *Études*, sans entrer dans la polémique, qu'abhorre le P. Desbuquois. Celui-ci finira, le 1er juillet 1914, par publier une brochure hors série *Lettre ouverte à Monsieur le chanoine Gaudeau* (qu'il considérait seul respectable parmi ses adversaires). Cf. Droulers, *Politique sociale* I 345 376-80.

[84] Le P. Plantier, en tournée au Canada, avait imprudemment fait connaître la lettre confidentielle élogieuse de Mgr Sevin au P. Desbuquois écrite de Rome le 17 avril 1912; le *Devoir* de Montréal l'avait citée, avec inexactitude; il en était résulté un démenti sévère du nouvel archevêque de Lyon, publié dans sa *Semaine religieuse* et exploité par la presse intégriste comme un reproche d'usage de faux. Cf. Droulers. *Politique sociale* I 336-8.

J'ai lu votre brochure «le Syndicalisme». Je n'y trouve rien à redire. Je ne doute pas qu'il n'en soit de même de «l'Année Sociale internationale» dans son entier. Je n'ai pas encore pu m'y atteler[85].

L'interprovincialisation de l'A.P. Il me semble que, si vous êtes d'avis de la provoquer, la vraie voie à suivre est d'en parler d'abord à Mr P. et s'il entre dans cette idée, de présenter d'accord avec lui un rapport et une demande aux 4 Pr.[86]. Ils s'entendraient ensuite, après avoir étudié la question en leur particulier, dans leur réunion annuelle, et écriraient ici leur décision. C'est la voie à suivre. Ce n'est pas ici qu'on prendra l'initiative de la proposition. Tout ce que l'on pourrait faire, c'est, si vous envoyez un rapport en nombre suffisant d'exemplaires, de l'envoyer aux 4 Prov. pour l'examiner, se concerter et donner leur avis. Mais au moins faut-il que vous commenciez par en parler à votre Pr. et s'il n'entrait pas dans cette idée, je crois que vous devriez y renoncer pour le moment.

Il me revient que vous travaillez au dessus de vos forces, et de ce que la prudence permet, que vous veillez souvent. N'agissez pas ainsi. Soyez plus raisonnable, pardonnez-moi le mot. Vous ne pouvez durer ainsi. Vous rechuterez; et alors... Voudriez-vous dire à Mr. Leroy que j'ai reçu sa lettre. Vous désireriez avoir à l'A.P. Mr. Ibos, dit-il. Pourquoi n'en faites-vous pas la demande à M. Denys[87]. Qui ne demande rien n'a rien. Si vous le demandez, je pourrai appuyer votre demande.

En union...

Je suis d'ailleurs tout à fait d'avis qu'il serait bien utile de renforcer votre personnel d'hommes de valeur intellectuelle, pour avoir à l'A.P. un centre de doctrines Sociales très fort. L'utilité en serait très grande. Pour cela le concours des 4 Prov. paraît presque nécessaire.

21. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 18 février 1914
Original

Cher Monsieur,

La *Civiltà* du 21 février (que nous avons toujours quelques jours avant la date du n°) a un article sur ou plutôt contre le Syndicalisme chrétien[88], entendez: contre les syndicats catholiques: article qui ne lui fera pas honneur, et que je ne veux pas qualifier, parce que les paroles qui exprimeraient ma pensée seraient trop dures. Notre Père m'en a parlé le premier, et le désapprouve complétement. C'est dans le goût du nou-

[85] La brochure *Le Syndicalisme* était l'édition à part d'un chapitre de l'*Année sociale internationale 1913/14, Le syndicat: quelques principes généraux.*

[86] Le P. Poullier, provincial de Champagne. Les quatre provinciaux de France.

[87] Le P. Denys Carrère, provincial de Toulouse.

[88] La *Civiltà Cattolica* des 21 février et 7 mars 1914 publia deux articles *Sindacalismo cristiano?,* où la syndicalisme chrétien était critiqué avec tant de violence, que leur caractère officieux était visible et paraissait annoncer une condamnation prochaine. – Des pressions diverses avaient obtenu du Saint-Siège, à l'automne de 1913 le changement du directeur: le nouveau, le P. G. Chiaudano, était notoirement conservateur. Les articles en question furent rédigés par le P. G. Monetti (à l'époque les auteurs ne signaient jamais, mais le fait fut vite connu), avec un parti-pris, une légèreté et une incompétence qui déconcertent le lecteur. – En fin de compte il n'y aura qu'un décret de la S. Congrégation Consistoriale, 20 juin 1914, à l'adresse du clergé italien. Cf. Droulers, *Politique sociale* I 346 sq.

veau directeur, de l'école du Card. Billot, de Mgr Gilbert, et autres. Donc ne vous émouvez pas. Je crois qu'il n'y a qu'à laisser tomber, pour ne pas se faire la guerre entre frères.

Pour la révision, le P. Pr.[89] vous donnera la réponse d'ici: vous en serez satisfait. En somme rien ne sera changé, je crois, à ce qui s'est fait jusqu'ici.

Je prends connaissance de *l'Année Sociale internationale 1913-14,* pas aussi vite que je voudrais, ayant d'autres occupations. Quel immense travail! Je n'y ai rien trouvé qui me paraisse prêter flanc à la critique. Peut-être ce qui est dit p. 35-36 sur les difficultés que rencontrent les oeuvres sociales chez le patronat catholique aurait-il pu être dit un peu plus délicatement; mais ce qui est dit est vrai. Et cette remarque est sans importance. Ne vous tuez pas au travail. C'est facile à dire, je le sens; mais c'est cependant un conseil de prudence, à suivre. Surtout pas de veilles.

En union...

J'ai reçu le *Guide Social 1913-14,* en deux exemplaires. Merci.

Je déplore l'attitude de M. Ch.[90] vis-à-vis A.P. Il est de l'école Rambaud. Je n'ai pas espérance de le ramener, tout au plus d'atténuer son opposition.

22. R. P. Fine au P. Desbuquois

Rome, le 3 mars 1914

Original

Mon cher Monsieur

Je vois avec plaisir que les mauvaises nouvelles que je vous ai écrites récemment ne vous découragent pas. Comme vous le dites fort justement, quand des documents authentiques paraîtront, fussent-ils en opposition avec toutes nos idées, en enfants d'obéissance nous nous y conformerons entièrement. Mais tant qu'il n'y a que des projets ou des conversations, même certaines, et fidèlement rapportées, nous n'avons aucune obligation de nous y conformer: d'autant plus que ces nouvelles directions ne cadrent pas avec les Documents authentiques que vous reproduisez dans *«Syndicalisme».*

J'ai eu confirmation de bonne source qu'on prépare quelque chose sur le Syndicalisme. Il importerait donc d'agir le plus tôt possible.

La *Civiltà* dans le n° du 7 Mars (que nous avons déjà) donne la fin de l'article «Syndicalismo Cristiano?», absolument dans le même esprit que le premier. Dans une note de 6 lignes, elle dit: «Recordiamo che qui si tratta del Sindicalismo cristiano, quale è comunemente inteso da noi in Italia e quale si vorrebbe da alcuni far prevalere, contro l'indirizzo dell'*Unione economica Sociale,* alla quale particolarmente spetta, per mandato della S. Sede, lo studio de' problemi economici sociali a vantaggio dei Cattolici italiani. Le recenti discussioni del parlamento italiano dimostrano la grande opportunità del presente lavoro».

Voilà ce que dit la note; mais rien dans le texte n'indique cette limitation; au contraire pour montrer que tout syndicat est en opposition avec les directions et les principes de l'Église, on donne deux citations, l'une de Bazire, l'autre de Mr Boissard à la Semaine Sociale de Marseille. Ce n'est donc pas contre une forme spéciale de Syndicalisme italien que l'article est écrit.

Je suis heureux de la satisfaction que vous a causée la réponse de notre Père pour la Révision.

Toujours...

---

[89] Le P. L. Poullier, provincial de Champagne.

[90] Le P. C. Chanteur, provincial de Lyon, ville où réside et professe Rambaud.

23. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 7 mars 1914
Original

Cher Monsieur
La note de la *Civiltà* à la première page de son second article (n° du 7 Mars) vous permettra de répondre, sans vous mettre en opposition avec elle. Elle déclare n'écrire que contre un Syndicalisme soi-disant catholique, tel qu'il existe en Italie, et qui va contre «l'Unione economica sociale», seule patronnée par le S. Siège. L'article n'en a pas moins le tort d'être écrit contre le Syndicalisme en général, et de donner l'impression qu'il ne saurait y avoir de Syndicats catholiques, parce que tout syndicat est nécessairement révolutionnaire et en opposition avec les principes catholiques et les déclarations du S. Siège.

Je crois qu'il est opportun de faire la lumière sur ce point, pour que le Document, qu'on dit en préparation, distingue les syndicats italiens, s'il les condanne, des syndicats tels qu'ils peuvent exister ailleurs.

Vous m'interrogez sur les noms que vous pourriez utilement ajouter à ceux à qui vous faites des envois à Rome. Voici quelques noms: Card. Agliardi, Lorenzelli, Bisleti, Mgr Sabadel (Via Sardegna 40). P. Lemius (Via Vittorino da Feltre 2 h), Mgr Vanneufville (Canonica di S. Giovanni in Laterano).

Je connaissais l'article du *Nouvelliste*. Tout en étant hostile, il est, me semble-t-il, moins agressif que d'autres.

Vous savez sans doute que le P. Esser est dans les eaux des Card. de Laï, Billot, etc.

Je vous ai dit que l'on préparait un document (d'après des informations qui paraissent sûres). Je ne dis pas qu'il soit *proche*.

J'apprends que les représentants de la Belgique et de la Bavière ont fortement protesté auprès du Secrétaire d'État contre les articles de la *Civiltà* contre le Syndicalisme.

En union...

24. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 18 mars 1914.
Original

Mon Révérend Père
P. Xti
Le P. Plantier est arrivé à Rome avant-hier soir seulement. Je l'ai vu hier, je le reverrai encore aujourd'hui ou demain. Je lui laisse le soin de vous faire part de la lettre sévère que je lui ai adressée à Naples par ordre du Père Général, qui n'était pas content qu'il fût venu en Italie sans permission, et lui forçât ainsi la main pour venir à Rome. Il a ordre de ne voir personne et de ne pas prolonger son séjour à Rome. Toutefois, comme il est au Pio americano, il a déjà vu et verra plus longuement le Card. Billot, mais très probablement sans profit[91]. Hier le P. Plantier a vu le Père Général,

---

[91] Le Collège Pio-Latino-Americano; fondé par Pie IX pour les séminaristes d'Amérique Latine, était dirigé par les jésuites. C'est là que résidait le cardinal Billot. Le P. Plantier revenait d'une longue tournée de conférences au Canada; Mgr Bruchési, archevêque de Montréal, très satisfait de lui, avait voulu qu'il l'accompagnât jusqu'à Rome, alors que le P. Plantier n'avait pas sollicité l'autorisation du P. Général de venir dans la Ville Éternelle.

qui s'est montré bon pour lui. Il y a eu satisfaction réciproque, si je ne me trompe. Le P. Général a vu que le P. Plantier était un homme. J'aimerais qu'ils puissent se revoir; je ne sais si cela se pourra.

Je vous signale dans la *Civiltà* du 21 Mars (que nous avons déjà) les 4 pages consacrées à un ouvrage du P. Monetti, l'auteur des deux articles sur le Syndicalisme. C'est un manuel de Sociologie en 3 volumes[92], dont il est fait naturellement grand éloge, avec une lettre laudative du Card. Merry del Val: «Sono lezioni uscite dalla penna maestra del P. Monetti S.J., e tanto basta per ritenerle di sicura dottrina e d'indiscutabile autorità; etc.»

J'en viens à l'objet principal de cette lettre, J'ai vu hier longuement le Cardinal Luçon[93]; il m'a retenu une heure. J'avais tenté de le voir quelques jours plus tôt, sans le rencontrer. Ce n'a pas été un mal. Il avait déjà pu voir le Souv. Pontife, le Secrétaire d'État, le Card. Billot, je crois le Card. de Laï. – Il m'a parlé avec beaucoup d'abandon. Je lui ai tout d'abord demandé ce qu'il avait à me dire del'A.P. Il reste très bienveillant pour elle; mais les attaques dont elle a été l'objet, les hésitations ou oppositions de plusieurs Evêques ou laïques ou prêtres de France, le courant d'idées qu'il voit ici dans les hautes sphères, ont un peu ébranlé sa confiance. Avec grande humilité il dit qu'il n'est pas assez compétent pour entrer à fond dans les problèmes sociaux, qu'il n'a pas le temps d'ailleurs de faire une étude approfondie, Il a cependant lu le livre de Defoyère, et s'est reporté aux pages citées par lui pour juger de la valeur des accusations; Defoyère est un passionné qui a des accusations complètement fausses, d'autres exagérées. Cependant (il trouve que) (*sic*) la dernière partie de son livre contient des critiques dont il y a à tenir compte. Il a lu aussi les deux articles du P. Monetti, et le Card. Secrétaire d'État les lui a donnés comme exprimant la pensée à laquelle il fallait s'arrêter, comme les directions à suivre. Mais lui personnellement juge sévèrement ces articles, et s'il le peut, il fera part au Cardinal Secrétaire d'État de l'impression défavorable qu'il en a. – De même il a vu dans le Card. Billot, un homme prévenu, avec lequel on ne peut discuter et dont on ne doit rien espérer.

Voici cependant son jugement sur l'A.P. (qu'il estime d'ailleurs une oeuvre très utile, nécessaire, – et le Card. Secrétaire d'État (il le lui a dit) est aussi de cet avis). Elle est trop avancée dans certaines idées. 1. Elle donne avec excès dans le démocratisme. 2. Elle pousse trop au syndicalisme. 3. Elle a offensé les patrons chrétiens par sa manière de parler du paternalisme et par le mot lui-même.

Sur le premier point. Elle met trop en relief les misères du peuple, ses droits, et pas assez ses devoirs, ses injustices, ses revendications irraisonnables. Elle favorise donc, aux yeux de bien des conservateurs, une révolution sociale, qui mettra toute la puissance aux mains des travailleurs. Elle devrait tenir la balance plus égale, sans l'incliner ainsi à gauche.

Sur le second point, non seulement elle défend théoriquement la légitimité des syndicats ouvriers, pourvu qu'ils s'inspirent des principes de justice et des directions de l'Église; mais sur le terrain des faits, elle pousse sans assez de discrétion à la formation de ces syndicats, comme si le syndicalisme était l'état idéal de la Société organisée; tandis qu'il est plein de dangers. Les syndicats chrétiens sans doute sont nécessai-

---

[92] Il s'agit de l'ouvrage du P. G. MONETTI, *Problemi vari di Sociologia*. Cf. DROULERS, *Politique sociale* I 252 n. 371.

[93] Le cardinal Luçon, archevêque de Reims, était en visite à Rome. Cf. DROULERS, *Politique sociale* I 358-60. – Le card. De Laï est secrétaire de la S. Congrégation Consistoriale, qui s'occupe de la direction des diocèses, charge particulièrement importante dans la Curie.

res pour s'opposer aux syndicats socialistes, et parce que les ouvriers, les masses populaires iront à ceux-ci, si on ne leur en propose pas de meilleurs: ils sont donc nécessaires, comme un moindre mal. Mais ils demeurent un grand danger, surtout si non seulement on forme des syndicats restreints par usines ou localités, mais si on les fédère entre eux, de manière à en faire des organisations extrêmement puissantes, qui par la grève peuvent arrêter toute la vie économique d'une région, du pays entier. Les promoteurs de ces syndicats catholiques sont sans doute animés des meilleures intentions, ils prétendent bien que ces syndicats se maintiennent dans les limites de la justice, demeurent raisonnables dans leurs revendications: mais peuvent-ils espérer de les maintenir dans cette voie de justice? Peuvent-ils espérer que d'habiles exploitateurs, ou même des hommes sincères, mais peu pondérés, ne les entraînent pas à des revendications de plus en plus exigeantes; et peut-on espérer que des ouvriers, même catholiques, ne cèdent pas à la tentation d'améliorer toujours davantage leur situation, en posant aux patrons ou employeurs des conditions toujours plus onéreuses pour eux? Beaucoup de patrons, même excellents, voient avec effroi la voie dans laquelle on s'engage; ils se plaignent que les promoteurs de ce mouvement syndicaliste ne se rendent pas suffisamment compte des difficultés avec lesquelles eux, patrons, se trouvent aux prises. Ils prennent les choses en théorie; mais ils ne se préoccupent pas assez de savoir comment elles se passent en pratique.

L'A.P. ne devrait donc pas patronner sans discernement les syndicats, même catholiques; là où ils sont nécessaires pour s'opposer aux syndicats socialistes, ou encore pour protéger les ouvriers exploités injustement par les patrons, soit; mais ailleurs, où ni l'une ni l'autre de ces nécessités ne l'exige, elle ne devrait pas pousser à la formation de syndicats. Ainsi les cheminots catholiques ont trouvé mauvais qu'on voulût les organiser en syndicat. Dans les pays où se maintient encore la moyenne ou la petite industrie, dans beaucoup de campagnes, on ne sent pas le besoin de syndicat. Des mutuelles, des coopératives, d'autres Associations économiques, bien; mais pourquoi des syndicats, qui divisent la profession en deux et mettent en présence, [en] opposition travaileurs et employeurs?

Et ces considérations amènent au troisième reproche, d'avoir parlé avec une défaveur offensante du régime paternel du patronat, de l'avoir ridiculisé sous le nom de paternalisme (dont l'A.P. s'est faite l'écho, – qu'elle n'a pas inventé).

Voilà les idées que m'a développée le Card. Luçon. Il voudrait donc plus de modération sur ces points. Il voudrait qu'on étudiât d'une manière pratique, auprès des patrons eux-mêmes, les difficultés et les dangers des Syndicats unilatéraux. – Il demande aussi une révision compétente, par des hommes de la partie, des articles de doctrine de l'A.P. pour éviter non seulement les erreurs doctrinales, mais les erreurs pratiques de tactique.

Les idées que m'a développées le Card. sur les syndicats reflètent peut-être celles qu'il a entendu exprimer ici. On craint les syndicats; on admet des associations, mais non syndicales. De là les 2 articles du P. Monetti, inspirés et approuvés par le Secrétaire d'État, qui tendent à supprimer le nom et la chose, à cause des périls de guerre sociale auxquels expose l'organisation syndicale.

Je crois que ces idées sont partagées par le P. Poullier, par le P. de Boynes, à plus forte raison par le P. Chanteur. Je dois ajouter cependant que le P. Général[94] ne les

---

[94] Le P. L. Poullier, provincial de Champagne; le P. N. de Boynes, provincial de Paris; le P. Cl. Chanteur, provincial de Lyon; le P. Fr.-X. Wernz, Général.

partage pas. Donc tout ce que je viens de vous dire est *ad informationem*, non *ad directionem*. Le P. Général, que j'ai mis au courant des idées du Card. Luçon, ne change pas les siennes.

En union...

J'ai reçu les diverses notes que vous avez remises à Mgr Luçon, et dont vous m'envoyez copie. Merci.

25. R. P. FINE AU P. DESBUQUOIS
Rome, le 2 avril 1914
Original

Mon cher Monsieur

Quand j'ai remis à E. Plantier la lettre[95] qu'il vous a portée de ma part, je ne pensais pas qu'elle dût rester 8 jours dans sa poche; je vous l'aurais envoyée directement. Je pense que vous n'aurez pas beaucoup de peine à faire revenir le Card. des impressions qu'il a recueillies à Rome sur la question des syndicats. En étant modéré. dans la question pratique, celle de pousser au syndicalisme, et en vous tenant dans la question doctrinale du droit des ouvriers à se syndiquer, de la nécessité où ils sont souvent de le faire pour défendre leurs droits, leur liberté, de l'obligation qui en résulte de former des syndicats catholiques, si on veut échapper aux syndicats socialistes; en mettant sous ses yeux ces principes dans toute leur lumière, j'espère que vous le ferez revenir[96]. Or cela est important, non seulement pour vous, mais pour la vérité, pour l'Église. Une fausse manoeuvre, (dont nous sommes menacés, et qui n'aurait qu'un temps) serait désastreuse[97]. Travailler à l'empêcher, c'est combattre le bon combat. Si une décision contraire était donnée, nous sommes enfants d'obéissance: nous obéirons, mais jusque là il nous est permis de travailler à empêcher ce que nous regardons comme un malheur. Il me semble important, comme je vous le disais, d'être très modéré pour la question pratique. Ceux qui vivent dans des pays où n'existe pas la grande industrie, dans des pays agricoles, ne voient pas la nécessité des syndicats, et trouvent imprudent de les favoriser, quand il y a tant à craindre que ces syndicats abusent ensuite de leur force; ils y voient un encouragement et un appui donnés à la démocratie, et même à la démagogie, contre l'ordre existant jusqu'ici, donc une révolution sociale, qui les effraye. Il y aurait, me semble-t-il, à étudier sous ce rapport, la question pratique.

Mr Harmel vous a-t-il communiqué la lettre qu'il a écrite au P. Chiaudano pour combattre les deux articles de la *Civiltà?* Elle est bonne. Mais le cher Monsieur ignore les difficultés de la situation ici. J'ai cru devoir les lui indiquer. Son intervention pour-

---

[95] La lettre du P. Fine du 18 mars 1914, ci dessus.

[96] Sur l'entrevue de Desbuquois avec le card. Luçon, cf. let. réconfortante de Desbuquois à Fine, 9 avril 1914. DROULERS, *Politique sociale* I 359-60.

[97] A cette époque les intégristes escomptent comme prochaine une encyclique condamnant le syndicalisme, maintes correspondances l'attestent. Mais les articles de la *Civiltà Cattolica* provoquèrent les protestations des gouvernements de Belgique et de Bavière auprès du S.-Siège (ci-dessus let. 7 mars 1914), des lettres de A. de Mun et L. Harmel et un voyage de ce dernier à Rome, tandis que dès le 22 février G. Toniolo, le plus éminent représentant du catholicisme social italien, écrivait à Pie X lui-même une lettre extrêmement vigoureuse, pour le mettre au courant de la portée réelle de la controverse. G. TONIOLO, *Opera omnia* Lettere III (Rome-Vatican 1954) 358 sq. Cf. DROULERS, *Politique sociale* I 349.

rait avoir une bonne influence. Il a autorité pour parler de ces questions. En l'entendant défendre si catégoriquement la nécessité des syndicats, lui patron si dévoué à ses ouvriers, on ne peut manquer d'être impressionné.

J'espère, comme vous, que tous les efforts faits ne resteront pas sans résultat. Si le document attendu parait, il sera modéré. En attendant la discussion calme de ces graves questions, la réfutation de la *Civiltà*[98] et des doctrines soutenues dans ses articles, contribue à éclairer, et montre qu'il faut être prudent.

Je ne sais pourquoi je n'ai pas encore reçu le *Mouvement Social* de Mars; par contre j'ai reçu la Collection de *Peuple de France*, merci de l'envoi.

Je demeure...

26. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, St. Jour de Pâques, 12 avril 1914
Original

Cher Monsieur

J'ai vu avant hier Mr Harmel, dont la venue à Rome me semble très opportune. Entendre un patron comme lui proclamer l'absolue nécessité des syndicats ouvriers, fera impression: malgré son grand âge, il garde son autorité dans les questions de l'organisation professionnelle. J'ai vu aussi deux fois MM. Lorin et Duthoit, qui ont bien travaillé ici. Le Card. Merry del Val leur a accordé trois audiences, et une de plus d'une heure. Ils ont attaqué à fond l'article de la *Civiltà*. Peinés d'avoir été lâchés par vous, et par la C.[99], il ne me paraissent pas garder rancune. N'y aurait-il pas là une action discrète à exercer, en leur signalant les doctrines où vous les trouvez peu sûrs et même trop avancés. Ils vous écouteraient, car ils professent une estime profonde pour l'oeuvre accomplie par l'A.P. Il y aurait grand intérêt à maintenir les Semaines Sociales dans une doctrine irréprochable, qui vous permît de vous rapprocher d'elles, et de leur apporter votre concours. Il faut s'unir, se grouper le plus possible.

Je n'ai pas encore vu Mlle Poncet[100]. Je tiens en réserve pour elle les 10 exemplaires des Syndicats féminins de l'Isère. C'est une bonne brochure: je viens de la lire.

Si je ne m'abuse, le travail fait à Rome depuis 3 mois, n'a pas été sans résultat. Je crois qu'on se rend compte (le Secr. d'État) qu'on partait trop vite, sans connaître la question. L'art. du P. Danset[101] jette beaucoup de jour sur la question: je l'ai trouvé très bon. Je voudrais bien que le Card. Secr. d'État le lût. Vous pourriez p.e. le lui faire parvenir par Mgr Pacelli.

---

[98] L'Action Populaire imprimera, hors commerce, en avril 1914 un fascicule *Observations relatives aux articles de la «Civiltà Cattolica» sur le Syndicalisme*, s.l.s.d., 53 pp. [Reims 1914], qui sera envoyé à un petit nombre de personnalités romaines et françaises. Cf. P. Droulers, *Politique sociale* I 371-3.

[99] MM. Lorin et Duthoit, principaux animateurs des Semaines Sociales, s'étaient déjà plaints les deux années précédentes au P. Fine que l'Action Populaire (et en elle la Compagnie de Jésus) déclinât l'offre de prendre une part active aux Semaines. – Depuis 1919 l'Action Populaire prendra part aux leçons des Semaines Sociales (P. Droulers, *Politique sociale* II 171-9 etc., et *Revue d'Histoire de l'Église de France* 67 [1981] 227-52).

[100] Mlle C. Poncet était à Grenoble l'animatrice des Syndicats féminins de l'Isère. L'Action Populaire venait de publier une «brochure jaune» sur le sujet.

[101] A. Danset, *Sur le mot Syndicalisme*, Mouvement social, 39 (15 mars 1914) 242-56. Cf. Droulers, *Politique sociale* I 357-8.

La lettre des 18 Evêques d'Irlande[102] arrive bien à propos à la même heure que l'article Rambaud, à propos de la Rerum Novarum et du P. Castelein[103]. Il est difficile d'émettre des idées plus opposées. On n'a qu'à renvoyer Rambaud à cette lettre. – Quant au livre du P. Castelein, il peut vous être utile de savoir que le P. G. n'en approuve nullement les idées. J'ai lu un des articles de Zamanski dans la Libre Parole, le premier. Je l'ai trouvé fort bon, de fond et de ton.

Merci de vos envois, Mouvement Social du 1 Avril, Peuple de France, etc. Continuez sans découragement à combattre le bon combat. La lumière se fera. Sans rien abandonner soyez prudent. Je crois en particulier qu'il faudrait éviter l'excès dans la propagande du Mouvement syndicaliste, là où le besoin n'en existe pas.

P. G. est d'avis qu'on ne laisse pas passer les calomnies et les attaques injustes sans réponse. Sinon, il en reste toujours quelque chose, et peut-être même beaucoup. Il revient si souvent sur cette affirmation que je crois devoir vous le signaler. Je comprends d'ailleurs les motifs que vous avez de ne pas entrer dans cette voie. Il faudrait trouver le mode de réponse convenable, pour ne pas en venir à une polémique mesquine, personnelle.

En terminant, saintes et joyeuses fêtes pascales. Je suis...

6 h. du soir. Je viens de voir Mlle Poncet. Elle a été reçue par le Card. avec grande bienveillance, étant recommandée par qui vous savez[104]. Elle a été satisfaite de l'accueil; mais elle ne m'a pas dit les particularités de l'entretenue et je ne pouvais les lui demander.

27. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 12 mai 1914
Original

Cher Monsieur

Je n'ai pas encore reçu la visite de Mgr Ruckert[105]. Probablement il aura trouvé au Pio Americano les conseils et l'appui qu'il désirait. S'il se présente ici, sur votre recommandation je lui ferai bon accueil.

La *Civiltà* du 16 Mai (que nous avons déjà entre les mains à la Curie) contient un premier article *du P. Chiaudano* «Syndicalismo Cristiano»[106]. Il reconnait les attaques dont les 2 premiers articles ont été l'objet, et s'efforce de les défendre. C'est une retraite en bon ordre, en faisant face à l'ennemi. La première moitié, même les deux premiers tiers ne m'avaient pas déplu. La fin ne vaut pas. Il veut prouver que ce n'est pas à tort qu'ont été cités comme ayant une doctrine condamnable des auteurs français comme La Tour-du-Pin, Bazire. Puis, distinguant entre Syndicat et Syndicalisme,

---

[102] «Lettre collective des Evêques d'Irlande sur les conflits du travail» (11 février 1914). Mouvement social 39 (1914) 201-17.

[103] P. A. Castelein, *Léon XIII et la question sociale. Mise au point* (Bruxelles 1914). Préfacé par le ministre belge Woeste, l'ouvrage était nettement «libéral» en économie, contraire aux catholiques sociaux.

[104] Peut-être Mlle Monique Baude, amie d'enfance du Cardinal Merry del Val, en relations avec le P. Desbuquois.

[105] Mgr M. Rücker, prélat d'action sociale du Chili, futur évêque de Chillàn.

[106] Civiltà Cattolica, 16 mai (II [1914] 385-400): *Sindacalismo cattolico.*

il dit que ce dernier mot a toujours un sens péjoratif, ainsi que socialisme, alors que Social ne l'a pas, donc qu'il faut bannir l'expression syndicalisme chrétien.

L'article aura une suite: elle est annoncée. Vous penserez sans doute qu'il sera bon d'y répondre, courtoisement, mais en défendant les Catholiques Sociaux attaqués. Quant au mot Syndicalisme, vous verrez ce qu'il convient de faire.

Il est indubitable que la levée de boucliers contre les deux premiers articles a produit son effet. Elle a empêché la publication, que vous disiez imminente, d'un document sur la question, elle a ouvert les yeux sur la gravité d'une mesure qui condamnerait le Syndicalisme ou les Syndicats ouvriers. C'est un vrai service rendu. Nous voulons être et nous sommes enfants d'obéissance. Mais tant que l'autorité n'a pas parlé, nous croyons de notre devoir, de montrer notre dévouement, en éclairant, en disant ce que nous estimons la vérité. En le faisant, nous servons mieux l'Église, qu'en faisant des surenchères de dévouement en paroles et en critiques amères. La lutte sur l'intégrisme est toujours très vive en Italie, comme vous pouvez le voir par les journaux... encore tout n'est pas dans les journaux[107].

Bon courage, toujours. Restons calmes, dignes, et allons droit notre chemin.La vérité finira par prévaloir. Combattons pour elle, en demeurant sur le terrain de la doctrine, sans descendre à de mesquines personnalités, sans proférer des paroles amères.

Je suis...

28. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 18 mai 1914
Original

Mon cher Monsieur

J'ai reçu hier votre lettre du 15 datée de Paris, J'avais vu la veille, c.a.d. le 16, le nouveau Card. de Lyon[108]. Réception très bienveillante. Il m'a longuement parlé de la visite que vous venez de lui faire, et dans le même sens qu'à vous. En un mot, il n'est pas homme de principes, mais opportuniste. Il cherche d'où souffle le vent, et lui ouvre sa voile. Il pense donc que vous devez vous taire. Sinon, me disait-il, vous vous exposez à des désaveux, qui vous seront pénibles. Je me suis permis de lui dire: C'est vrai, nous nous exposons à recevoir des coups, et même nous en recevons assez depuis un an. On n'est pas soldats pour rien. Il nous semble qu'il y a mieux à faire que nous taire, pour servir le S. Siège et l'Église; c'est, tant qu'elle ne parle pas, qu'elle ne commande pas, de parler pour éclairer, et prévenir ainsi des décisions que nous estimerions regrettables; cela au risque de déplaire un peu.

Mais lui ne l'entend pas de cette façon. Je le reverrai après son élévation au Cardinalat et avant son départ, qui n'aura pas lieu avant la Trinité, m'a-t-il dit. Pendant son séjour à Rome, il verra et entendra beaucoup de monde. Il pourra me dire des choses bonnes à connaître.

L'*Unità Cattolica*[109] du 15 Mai consacre toute sa première page à la question du Syndicalisme. 3 articles, avec un titre flamboyant en grands caractères: «Ricordando

---

[107] Cf. Droulers, *Politica sociale* I 363-4.
[108] Mgr Sevin, récemment fait cardinal.
[109] Organe florentin, ardemment intégriste.

la Rerum Novarum, 15 Maggio 1891-15 Maggio 1914». Procurez-vous ce N°. – Dans les Nos du 14 et du 17 ce sont les Études qu'elle attaque avec violence.

Pour votre procès à E.B[arbiez] je crois vous avoir dit que je suis de l'avis du Card. de Paris; cela n'aboutira à rien. La situation n'est pas facile. Ces gens-là sont comme des roquets insolents, plus on fait attention à eux, plus ils aboyent. Il est vrai qu'ils le font aussi, alors qu'on se tait. Le mieux n'est-il pas de ne pas se lasser de répéter la vérité, en tenant compte de ce qu'ils écrivent, pour le réfuter indirectement (*).

Patience, et courage.

Je suis...

(*) Je dois ajouter que M. F.X.[110] est plus favorable à une défense énergique: il encouragerait plutôt un procès devant l'Officialité. Voyez.

29. R. P. Fine au P. Desbuquois
Rome, le 8 janvier 1915.
Original

Mon cher Monsieur

J'ai reçu hier seulement votre lettre du 29 décembre. Je savais en gros que la maison de l'A.P. avait été incendiée; mais je n'avais aucun détail, et je ne pensais pas que votre désastre fût aussi grand[111]. *Dominus dedit, Dominus abstulit: sit nomen Domini benedictum.* La Compagnie, comme l'Église, sait reprendre les oeuvres ruinées, les recommencer, les perfectionner.

Tout ce que le C.L. vous a dit tenir du C. Sevin est pure invention. Je n'ai pas su que la Civiltà vous ait attaqué depuis la guerre[112]: cela n'aurait plus aucune importance. Son directeur est désormais très diminué. Nous avons maintenant un P.[113] sur qui nous pouvons compter, extrêmement bienveillant et confiant pour nous. J'ai dû le voir plusieurs fois, et je sais à quoi m'en tenir. L'intégrisme est fini. Le P. veut une juste liberté dans les questions non définies; il veut que les Catholiques ne se fassent pas la guerre entre eux, et respectent les opinions contraires aux leurs. L'influence de C. Bt[114] me semble plus que compromise. – Mais le P. veut agir avec la plus grande délicatesse envers son prédécesseur; il doit tenir compte de certains C., peu nombreux d'ailleurs, qui avaient précédemment la faveur. Il ne veut heurter personne. C'est un administrateur, ferme, mais prudent et charitable. Je vous prie de ne pas divulguer cela *comme venant de moi:* vous en comprenez facilement la raison; mais vous pouvez vous en servir pour votre conduite personnelle, et même sans en faire mystère.

Je suis tout-à-fait de même avis que vous, sur les libertés à reprendre, sans les demander. On avrait grand tort de manquer l'occasion.

---

[110] Le P. Fr.-X. Wernz, Général.

[111] Le siège de l'Action Populaire avait été entièrement détruit lors du bombardement de Reims et de sa cathédrale, en septembre 1914. Cf. Droulers, *Politique sociale* I 393-4.

[112] C. L. serait le cardinal Luçon. Le P. Fine parait considérer que les trois articles de la *Civiltà Cattolica* des 15 août, 19 septembre, 3 octobre 1914, du P. Chiaudano, répliquant aux critiques sur la question syndicale, ne concernaient pas l'Action Populaire.

[113] Le nouveau Pape, Benoît XV, élu le 3 septembre 1914.

[114] Le cardinal Billot.

Dans ma position précaire[115] je ne puis vous tracer aucune ligne à suivre; mais personnellement j'espère que l'A.P. a encore un grand rôle à jouer.

Je me recommande à vos SS.SS. et vous suis très reconnaissant de vos prières. J'espère bien que longtemps encore c'est votre bon ange, et non vous en personne, qui les porterez devant le trône de Dieu.

Votre bien dévoué...

SUMMARY

Action Populaire is an institute of social propaganda modestly begun in 1903 by two Jesuits of the French province of Champagne, Frs. Henri Leroy, fifty-seven, and Gustave Desbuquois, thirty-three, at that time not yet ordained. The institute was established at Reims un 1904. Its purpose was to promote Catholic social action, especially in connection with the working classes, by means of periodical publications which would make known both the papal doctrine of Leo XIII's *Rerum Novarum* (15 May 1891) and the advances already made by industrial and agricultural unions, by co-operatives, by mutual funds, and by credit unions. It was also the hope to stimulate Catholic opinion, particularly among the clergy. One aim was to give information about current legislative proposals and to draw profit from past experience, to show the obstacles to be overcome, in a word to encourage men of good will who desired to improve the condition of the less fortunate classes and to do so in a Christian way. If the publications were addressed chiefly to the clergy, that was because they were particularly well placed to form such associations on the local level; another audience in view consisted of young people in the study clubs of all types which flourished to some extent everywhere in those days and which were the seed-ground for future persons of action. The motto indeed was «Aider» or, more exactly, «Aider à faire» –«Help» or «Help to get something done». The purpose was to bring about action and not just to speculate on theories and ideologies.

Such an enterprise, at that time, had to protect itself from certain dangers. Although Catholic opinion at large was too little interested in social action and needed to be instructed and stimulated, there was among young people, both clergy and laity, a great «social» ferment which was not always doctrinally sure of itself in its orientations. While theological and scriptural Modernism pertained to another domain, «Americanism» bore directly on Christian social action. «Christian demo-

---

[115] Le P. Wernz étant décédé le 19 août 1914 et son successeur n'étant pas encore élu (il le sera le 11 février 1915: le P, Wladimir Ledóchowski), la position du P. Fine est incertaine (il sera maintenu dans sa charge auprès du nouveau Général).

La guerre à peine terminée, le Pape Benoît XV le 19 décembre 1918 fera envoyer par le cardinal Gasparri, Secrétaire d'État, au P. Desbuquois une chaleureuse lettre d'encouragement à reconstituer l'Action Populaire. Elle louait les efforts passés pour «promouvoir les idées et les organisations sociales», «d'autant plus qu'il [le Saint-Siège] sait combien grand est votre zèle et combien profond votre dévouement à toutes ses directions [du Saint-Siège] sur ces questions si importantes». Était joint un don de 10.000 lires (soit alors 10.000 francs-or) pour aider à cette reconstitution. Cf. *Dossier de l'Action Populaire* I (10 janvier 1920) 1-2; *Acta Romana Societatis Jesu* III (1919-1923) 29; DROULERS, *Politique sociale* I 420.

cracy» claimed to be both political and social: it favored the *ralliement* to the existing French republican regime as recommended by Leo XIII and at the same time sought to improve the lot of the less fortunate; but it was guilty of intemperate language and of gestures of insubordination toward ecclesiastical authority (cf. the sympathetic attitude toward theological Modernism in the Abbé Naudet's journal, *Justice social*, and in the Abbé Dabry's *Vie catholique*). Marc Sangrier's «Sillon» movement, magnificent in its social and apostolic generosity, had not yet been vitiated by excessive insubordination to the hierarchy. It was necessary for Action Populaire to be both dynamic and prudent at one and the same time. It was also necessary, since religious were involved, to abstain from entering the sphere of politics, which for them was out of bounds. Some excesses, especially in France and Italy, had given and were giving, occasion for cautions from the Holy See; and soon there would be condemnations. It was necessary at all cost not to give grounds for reproof. However, it was essential to avoid being unfaithful to Christian aims and social reform, the anguished hope of the founders of Action Populaire, aware as they were of the «undeserved misery» which prevailed in the working class and which had been denounced by the pope. They were likewise conscious of the de-Christianization of the same class, which had been seduced by anti-religious socialism.

The encouragement of Jesuit superiors was extremely positive and solicitous, whether on the part of the Fathers General (L. Martín, later F.-X. Wernz, and still later W. Ledóchowski) or the provincials of Champagne. They were always on guard, by means of their clear and benevolent instructions, to make sure that there would be no deviations or imprudence and to encourage those concerned to overcrome obstacles and resist attacks. Fr. Édouard Fine, French assistant to Fr. General in Rome, followed the initiative with particular interest; he showed that he was completely won over and he did not spare manifestations of solicitude, both in his own name and in that of the general. His sympathetic interest continued through the years, when the movement was the target of polemics from the «anti-Modernist» integrists, who did everything possible–though always without success–to bring about condemnation by ecclesiastical authority, particularly of the Christian labour unions. Sixty-four letters from Fr. Fine to Frs. Leroy and Desbuquois have been preserved; in August 1905, at Leroy's request, Desbuquois was appointed head of the movement. This correspondence, of which the most significant parts are published here, is remarkable both for its tone of authority and sensitivity, as well as for its confident trust in the persons concerned; it manifested consoling, friendly support when the political climate became tense. Occasionally, it informed about the authentic positions of the Holy See and the attitudes of those influential in the Vatican. One may say that this correspondence is an example of ideal government by superiors.

MARCELLO MASTRILLI: UNA VITA PER LE MISSIONI

Dott. Angela Volpe – Roma.

Marcello Mastrilli (Napoli 1603 – Nagasaki 1637) è una delle figure più interessanti del missionariato cattolico dell'Italia meridionale in Asia orientale nel secolo XVII.

La sua vita è stata più volte e in maniera dettagliata trattata da biografi di valore, a cominciare da Geronimo Pérez, che conobbe personalmente il Mastrilli durante il suo soggiorno nelle Filippine, e che pubblicò la relazione sul martirio del Nostro già nel 1639.

Quasi tutti i biografi appartengono alla Compagnia di Gesù. Ciò che essi hanno messo particolarmente in rilievo è stato il famoso miracolo che il Mastrilli ricevette da S. Francesco Saverio la notte del 3 gennaio 1634, e il suo martirio in Giappone, poco dopo l'arrivo in quel Paese che egli aveva sempre considerato la sua seconda patria.

Nell'Archivio Generale della Compagnia di Gesù a Roma (ARSI) sono conservate molte lettere del Mastrilli, di cui alcune non pubblicate, e che includiamo (in parte) in questo articolo come trascrizione dall'originale. Le lettere che hanno maggiormente interessato gli storici sono state quelle inviate a personaggi noti come il generale Muzio Vitelleschi, oppure quelle in cui Marcello parla di avvenimenti importanti per la storia della Compagnia. Altre invece sono state trascurate, a nostro avviso o perché destinate ad amici sconosciuti (come suor Ortensia Capuccini), o forse perché considerate troppo ordinarie. Queste lettere sono quelle che ci hanno più interessato, perchè, proprio in quanto non «ufficiali», mettono in evidenza con sincerità aspirazioni, gioie, dolori di un uomo vissuto e morto in nome di un grande ideale: l'evangelizzazione dei popoli.

Il nostro tentativo è stato dunque di delineare la figura di Marcello Mastrilli, partendo sia dalle storie scritte su di lui, sia dall'epistolario «non noto», elemento prezioso per arrivare a recuperare la grande spiritualità di molti uomini del XVII secolo e comprendere i motivi del fervore apostolico che li ispirava.

Il 14 settembre 1603 nasceva a Napoli Marcello Mastrilli, da Girolamo Mastrilli, marchese di S. Marzano e signore di Monte Santo, e da Beatrice Caracciolo dei conti di S. Angiolo.

Tre giorni dopo il bambino fu battezzato nella chiesa del Gesù Nuovo. Dopo la solenne cerimonia il padre lo portò dallo zio, il padre Gregorio Mastrilli, preposito della casa professa di Napoli, che, infermo, non era in grado di lasciare la sua stanza[1]. I biografi sostengono che il padre Gregorio, quando ebbe il nipotino tra le braccia esclamasse: «Ecco un bambino che un giorno servirà Iddio nella Compagnia di Gesù!»[2].

E fu una vera e propria profezia!

A quattordici anni Marcello entrò nel noviziato di Napoli[3] contro la volontà del padre che, non riuscendo a vincere la testardaggine del ragazzo, dovette alla fine acconsentire a permettere a quel figlio prediletto di seguire la vocazione sacerdotale[4].

Durante gli anni della formazione il giovane Mastrilli scrisse più volte al generale Vitelleschi, offrendosi di partire per le missioni orientali[5], ma il suo zelo venne sempre frenato dal Vitelleschi, che gli rispondeva con tono paterno ma deciso:

> «Resto grandemente edificato dal vostro vivo desiderio d'esser impiegato in aiuto delle missioni lontane, e ringratio Dio benedetto di tanto favore che fa al vostro cuore. È necessario adesso moltiplicare il capitale delle virtù necessarie per tanta impresa e pregare continuamente la bontà divina che vi faccia gratia dell'essecutione, della quale ancor io mi ricordarò all'occorrenza. Intanto procurate di oprare come vorreste fare in quei Paesi per quanto comporta lo stato vostro»[6].

L'ardore apostolico di Marcello era accresciuto dalle notizie che giungevano dalle terre di missione, dove molti sacerdoti e religiosi (anche napoletani) operavano anche a rischio della vita. Portare il Vangelo alle popolazioni non cristiane era stato elemento fondamentale nella progettazione di Ignazio di Loyola. Questo progetto aveva conquistato Francesco Saverio che aveva conosciuto il nobile amico nel collegio di Sainte–Barbe, a Parigi, centro di

---

[1] Il padre Gregorio (il cui nome di battesimo era Giano) fu il primo gesuita della famiglia Mastrilli. Entrato nella Compagnia nel 1566, ricoprì diverse cariche tra cui quella di rettore del collegio del Gesù Vecchio di Napoli e di vice–preposito della casa professa di Roma. Morì nel 1633. Francesco Saverio GOFFREDO, *Vita del venerabile P. Marcello Francesco Mastrilli della Compagnia di Gesù, prediletto cliente di S. Francesco Saverio e martire nel Giappone* (Napoli 1910) 11–14.

[2] GOFFREDO 35.

[3] Il 25 marzo 1618. Cf. ARSI *Neap. 102* 90v.

[4] Sembra che il marchese Girolamo, non riuscendo a rassegnarsi alla scelta del figlio, cercasse più volte di convincere i padri a restituirglielo. A. AMBROGI, *Ragguaglio istorico della vita, virtù e morte del Padre Marcello Mastrilli della Compagnia di Gesù descritto e ricavato da ciò che ne scrissero diversi storici ne' loro libri* (Firenze 1749) 16.

[5] Dall'Indice delle «Indipetae» conservate in FG, risultano solo due richieste, del 1624 (Indie o Germania) e 1627 (Indie), ma ce ne fu almeno una terza dell'aprile 1625, che è quella cui risponde il Generale nel passo che ora si riporterà. L'Indice ha anche, veramente, un «20 II 1636», ma è chiaro che non può essere una richiesta, essendo allora Marcello a Goa. Si tratta della trascrizione di due lettere da lui scritte là, in vista della partenza, a due amici: bollenti come le originali conservate in ARSI, e anche di più; tanto che alla fine della prima lui stesso esclama: «Oh che sciocchezze ho scritto!».

[6] *Neap. 14 II* 428. Lettera del 16 aprile 1625.

studi umanistici e teologici[7]. Dopo la fondazione della Compagnia, nel 1540 Francesco Saverio partì per le Indie, dove si dedicò con ardore all'apostolato, operando un gran numero di conversioni in India, Malacca, nelle Molucche e anche in Giappone[8]. Il popolo giapponese fu sempre il figlio prediletto del Saverio, come anche dell'altro grande apostolo delle Indie, Alessandro Valignano.

Figure come quella del Saverio (canonizzato 1622), del Valignano, di M. Ricci[9] non potevano che impressionare fortemente il giovane indipeta, che aspirava a imitarle. La devozione all'Apostolo dell'Oriente occuperà un giorno totalmente il suo spirito, e la irraggierà su tutti i suoi corrispondenti. «Spero però che il mio gloriosissimo P. S. Francesco Xaverio darà come indegnamente ne lo prego a V.S. dal Cielo il compimento de' suoi santi desideri; et a me un poco di spirito, perché possa servire di ministro suo, ancorché peraltro assai indegno»[10].

Il desiderio di seguire l'esempio di S. Francesco Saverio dovette rimanere tale per lungo tempo. Vitelleschi temporeggiava, desiderando che il figlio spirituale maturasse nella vocazione missionaria con la preghiera e la meditazione. I parenti si opponevano, perché timorosi dei pericoli che Marcello avrebbe corso in quelle terre lontane. Alla fine la questione fu risolta in modo del tutto inaspettato.

L'11 dicembre 1633 si celebrava a Napoli la festa dell'Immacolata Concezione, festa che nel vicereame spagnolo era sempre stata molto sentita. Ma, quell'anno, essa cadeva proprio nei giorni in cui si trovava in visita a Napoli il principe Alessandro Carlo, fratello del re di Polonia e cugino del vicerè de Monterey. Quest'ultimo volle che i quattro altari della cappella del palazzo vicereale fossero per l'occasione preparati splendidamente. A questo scopo incaricò il padre Mastrilli, noto per il suo gusto artistico, di ornarne uno.

Alla fine della processione Marcello si preoccupava di far smontare gli addobbi. Ed ecco che improvvisamente un martello sfuggiva di mano ad un operaio e precipitava violentemente sulla testa del giovane. Trasportato al collegio del Gesù Vecchio, fu fatto subito curare dai migliori medici del Regno: Schipano, «Protomedico del Regno», Pompeo Bonomo, Tarquinio Mollo, Gian Giacomo Carbonelli[11]. Tuttavia «il male era mortalissimo» e le speranze di salvare il govane quasi nulle. Quando ormai tutti si aspettavano che rendesse l'anima a Dio, ecco che il moribondo si riprese all'improvviso: si rizzò sul letto, si tolse le bende e chiese da mangiare. Marcello raccontò di aver visto Francesco Saverio, che lo aveva miracolosamente guarito. In cam-

[7] Per la vita e l'opera di s. Francesco Saverio si veda G. SCHURHAMMER, *Francis Xavier, his life, his times* I-IV (Roma 1973–1982).

[8] Francesco Saverio sbarcò sulle coste di Kagoshima il 15 agosto 1549.

[9] Nel 1622 veniva pubblicata la traduzione italiana dell'opera del p. Trigault *De Christiana expeditione apud Sinas* (1615).

[10] Marcello a suor Ortensia, *JapSin 37* 275. Lettera del 1634, Roma.

[11] V. DENTE, *Il centenario d'un famoso miracolo*. Civiltà Cattolica (1933) IV 477–480.

bio il prediletto del Santo aveva promesso di adempiere la volontà di Dio, di recarsi cioè in Giappone e operare conversioni[12].

Dopo la prodigiosa guarigione Vitelleschi concesse il tanto sospirato permesso, visto che la volontà di Dio si era chiaramente manifestata.

Il 28 aprile 1634, fra «mille abbracci e lacrime universali» Marcello lasciava Napoli[13] alla volta di Roma, dove avrebbe ricevuto la benedizione del papa, prima di partire per l'Oriente. Quando si era saputa la notizia della partenza, molti compagni di studio e di vocazione avevano chiesto al Vitelleschi il permesso di accompagnare Marcello. Tra di essi Vitelleschi aveva scelto: Giuseppe Chiara, Antonio Velasco, Stanislao Malpica, Filippo Grandi, Diego Sighero, Giuseppe Agnesi e Marco Guerra.

Il soggiorno a Roma fu più lungo del previsto. Persino le condizioni climatiche sembravano un ostacolo insormontabile sulla strada per il Giappone: «Non so se partiremo prima delli caldi per Spagna, perché qui son grandi, e non si è potuto negotiare con niuno fin'ora, perchè Sua Santità sta a Castelgandolfo e il nostro padre Generale a Frascati»[14].

Durante il periodo trascorso a Roma Marcello ebbe dunque tutto il tempo di visitare le chiese e le catacombe dei martiri, morti perché animati dalla sua stessa vocazione, e di rivedere gli amici del Collegio Romano. Egli poté anche rivedere la «sua carissima Ortensia»[15], la tanto amata figlia spirituale, alla quale inviava lettere dal tono affettuoso e confidenziale:

> «Ancorché la mia partenza debba esser di corto, come dissi a V.S. l'ultima volta che fui costì, tuttavia non dubiti che non gli habbia da osservar la parola, con quella puntualità con la quale gliela diedi. Onde stij pur quieta, che prima della mia partita sarò un giorno a servirla e far il mio debito»[16].

Marcello e Ortensia furono legati da profonda amicizia: è a Marcello che essa confidava «le nebbie e i turbamenti»[17], ed è a Ortensia che Marcello

---

[12] «Viddi il Gloriosissimo S.P. Francesco Saverio in habito di Pellegrino, con faccia allegra, e gioviale, e rivolto a me, mi disse: Ben, che si fa? Volete morire, ovvero andare all'Indie? Risposi, che voleva fare in ogni cosa la divina volontà. Soggiunse allora il Santo: Horsù, non ti ricordi, che hieri, con licenza del tuo Provinciale, facesti voto di andare all'Indie, se Dio ti dasse salute? Risposi di sì, et egli disse: di' dunque allegramente con me: e così lui cominciò, et io seguitava parola per parola... Finita questa formola, mi disse con faccia serenissima: Già sei sano. Horsù, ringrazia Christo di favore così segnalato». Giovan Battista MASTRILLI, *Compendio della vita e morte del P. Marcello Mastrilli della Compagnia di Giesù, ucciso da Idolatri nel Giappone, cavato dalla seconda parte dell'Istoria dell'Asia scritta dal P. Daniello Bartoli della medesima Compagnia* (Napoli 1671) 30–31.

[13] Marcello non ebbe mai nostalgia della sua città natale, come dimostra una lettera inviata al padre Vincenzo Carafa: «Padre mio sono forzato dal tempo a finire, ma non già dall'affetto; e sebbene mi sono totalmente dimenticato di Napoli, non por esso caderà mai dalla memoria V.R. alla quale tanto devo» *JapSin 37* 282v.

[14] G.B. MASTRILLI 159.

[15] In *JapSin 37* si conservano cinque lettere o biglietti inviati da Marcello a Suor Ortensia Capuccini, del convento di Santa Marta a Roma. Non abbiamo altri dati riguardo a questa donna che fu senza dubbio una delle persone più care al cuore di Marcello.

[16] *JapSin 37* 275.

[17] Ibid. 278 («Fiorenza 28 di Luglio»).

chiedeva di pregare, affinchè Dio lo sostenesse nella sua difficile missione: «Seguiti a pregare per me bisognosissimo d'aiuti spirituali, che io non mancherò mai di farlo per lei, e per tutte quelle che così liberalmente aiutano il mio viaggio»[18].

Il 3 luglio, «dopo aver baciato i piedi a Sua Santità», e aver ricevuto indulgenze e benedizioni, Marcello lasciò Roma con il suo «drappello», al quale si era aggiunto il padre Antonio Capece, che gli fu «compagno indivisibile di viaggio, di fatiche e di morte»[19].

Dal momento che la partenza per l'Oriente era fissata per l'aprile successivo, Marcello ebbe tutto il tempo di viaggiare per l'Italia, concedendosi il tempo per visitare in veste di pellegrino i luoghi di devozione. La prima tappa fu Assisi, poi Loreto. Quindi, passando per la Verna, si recò a Firenze[20].

L'ultima tappa in Italia fu Genova, città portuale di grande importanza e quasi sosta obbligata per i missionari diretti in Francia, Spagna o in terre extraeuropee. Dovunque egli andasse l'accoglienza fu calda ed entusiasta: la fama del miracolo era tale che tutti desideravano vedere il prediletto di San Francesco Saverio e parlare con lui dello straordinario avvenimento di cui era stato protagonista. Tutti facevano a gara per ricoprirlo di favori:

«Questi adesso sono eccessi di questi Signori, carissimo e dolcissimo Pallavicino... Non attendono ad altro che a caricarci d'oblighi, e poi come faremo? Io per me resto confuso. Di già ci aiuti lei a ringraziarli quanto sa e può, e per carità pongano termine, né ci faccino sotto le some di tanti oblighi venir meno»[21].

Anche a Madrid, dove giunse nel novembre 1634, le testimonianze di stima e affetto furono grandi:

«E tanto più mi si accende il desiderio, quanto che ogni giorno trovo più ardenti fervori e brame di venire all'Indie ne' secolari e molto più ne' nostri, perché fino alli coniugati piangono la loro perduta libertà per venirci a far compagnia; e de' nostri li più grandi e degni si veggo sciorre e liquefare in lacrime con la sola vista della nostra allegrezza, la quale per dirla è tale, che ne farebbe in verità venir la voglia alle pietre istesse, se havessero senso»[22].

---

[18] Ibid. 281 («Genova 17 di settembre 1634»).

[19] Goffredo 118.

[20] Da Firenze Marcello scrive al fratello Giovan Battista: «Non lasci di raccomandarmi ne' suoi Santi Sacrifici al Signore, come io non lascerò giamai di farlo ne' miei, e infatti così ho eseguito in Assisi, e sul monte dell'Alvernia, ne quali luoghi ho pregato il suo gloriosissimo Patriarca San Francesco, che dignetur communicare filio Spiritum Patris; m'ha dato qualche segno di volerlo fare, perché in questi Santi luoghi vi ho havuta divozione particolarissima. Sono da Domenica a Fiorenza, donde partirò Martedì 1 d'Agosto per Bologna e Milano». G.B. Mastrilli 159–160.

[21] Marcello a Camillo Pallavicino, a Milano, da Genova 9 settembre, *JapSin 37* 280.

[22] Marcello a Vincenzo Carafa, Ibid. 282.

Anche il re di Spagna Filippo IV e la regina Isabella gli dimostrarono una straordinaria benevolenza ricoprendolo di favori[23].

Ma tutta l'amicizia e l'affetto del mondo non avrebbero mai potuto distogliere Marcello da ciò che gli stava più a cuore: partire al più presto per il Giappone. Eppure le difficoltà sembravano diventare sempre più numerose! In primo luogo egli aveva avuto l'ordine di rimanere a Madrid, fino a che non fosse stato raggiunto dal padre Antonio di Magalhaes, procuratore delle Indie che doveva partire con lui. E il detto padre tardava a venire[24]. Inoltre sembra che il conte d'Olivares, il braccio destro del re, si fosse intestardito a bloccarlo a Madrid, per poi inviarlo in Brasile, al fianco dei soldati spagnoli[25]. Ma Marcello non era disposto ad acconsentire. A nulla valsero le lusinghe e anche le minacce del conte[26], che alla fine dovette cedere e lasciarlo partire per il Portogallo.

Il 7 aprile 1635 Marcello e i suoi compagni salpavano da Lisbona, da quello stesso porto da dove, 94 anni prima, era partito anche Francesco Saverio.

Il viaggio fu lungo e difficile: tempeste, bonacce, epidemie, assalti di pirati, scarsezza di viveri.

L'8 dicembre 1635, finalmente, dopo una breve sosta a Cochin, i missionari sbarcavano a Goa, capitale vice–reale dell'impero portoghese e centro di diffusione del Cristianesimo in Oriente: «Gionsimo con la allegrezza che V.P. si puoete immaginare gli 8 di dicembre a Goa, come dalla relatione del viagio potrà vedere, altretanto miracoloso quanto pericoloso e lungo di otto mesi»[27].

A Goa Marcello ebbe la grande consolazione di «baciare e riverire quelle sante membra», quelle cioè di San Francesco Saverio, il cui corpo egli volle personalmente rivestire con il prezioso abito che la regina di Spagna gli aveva a questo scopo donato. Si adoperò anche affinchè l'urna del Santo venisse ingrandita:

---

[23] Il re concesse a Marcello di condurre con sé quaranta gesuiti a spese della Corona, e gli fece una generosa donazione per la fondazione di un collegio a Nagasaki. La regina gli affidò ricchi doni che dovevano servire per la tomba di Francesco Saverio, tra cui un abito prezioso per ricoprirne il corpo: «Già scrissi a V.P., e gli diedi conto del vestito che inviava per me la Regina di Spagna, acciò si vestisse il corpo del mio gloriosissimo Santo Padre Francesco Saverio, e se le inviasse quel che teneva e questo me l'incaricò tanto quanto V.P. puole imaginare». Marcello al Vitelleschi, ibid. 287.

[24] «Domenica 26 partì il P. Capece con gli altri due miei Compagni pure per Lisboa, havendo io qui havuto ordine di trattenermi fino all'arrivo del P. Antonio Magaglianes, et intanto procurare il nostro imbarco, se bene per questo son soverchio, trattandosi da per se stesso il Santo la causa sua». Marcello al Carafa, ibid. 282.

[25] I nemici da combattere erano gli Olandesi, in guerra con la Spagna .

[26] Nelle lettere di Marcello non troviamo mai un accenno di critica ai potenti personaggi che egli conobbe. Tuttavia nella lettera al Carafa, inviata da Madrid in data 29 novembre 1634 (già precedentemente citata) scrive: «che con aver già visto due delle maggiori corti del mondo, di Roma e di Spagna, oltre l'altre tutte minori d'Italia, confesso la verità coram Deo, che per tutte quelle e molto maggiori non si può né si deve lasciare l'Apostolato dell'India; et in luoco d'invidiarli l'ho compatiti più volte quelli che sotto le corone soggiacciono volontariamente a tanti disgusti d'animo e di corpo. Beato me se saprò avvalermi di lumi tanto evidenti e cosi chiari». Ibid. 282.

[27] Marcello al Vitelleschi, ibid. 287.

«Qui trovai che la cassa d'argento dove sta il corpo è bellissima, però corta tanto, che non passa quatro palmi, e così il Santo sta piegato, involto in un panno di seta. Tanto ho fatto che già si acresce a nove palmi; gli ho trovati li denari; e spero che si fenirà a tempo prima che io parti»[28].

Ma, pur trovandosi «nel giardino delle sue delizie»[29], nella terra in cui riposava il suo santo protettore, la nostalgia per la terra promessa non gli faceva godere a pieno quella gioia: «Confesso a V.R. la verità, che quo me vertam nescio, perché il pensiero vorrebbe di continuo star rachiuso in quella santa tomba, dall'altra parte il Giapone coi suoi Martirii lo chiama a sé»[30].

Nel frattempo, dal Giappone, in cui imperversava la persecuzione[31] arrivavano le notizie dei martirii, come quello del padre Benedetto Fernandes e del suo confratello Paolo[32]:

«il P. Benedetto Fernandez dopo quattro dì di tormento, fu cavato per curarlo, acciò dopo lo potessero magiormente tormentare. Stette così morendo cinque altri dì; domandò s'era vivo il Padre Paulo Giapponese, suo compagno posto con lui nel tormento. Gli fu risposto che già stava morendo. Allora disse, questo aspettavo io. E rese l'anima al Signore»[33].

Alla fine dell'aprile 1636 Marcello riprese il mare, alla volta di Macao, da dove avrebbe poi tentato di passare in Giappone[34].

Tuttavia le cose dovevano andare in modo molto diverso da ciò che egli aveva previsto. Infatti, nelle acque cambogiane, la nave su cui il Nostro era imbarcato s'imbattè in otto navi corsare olandesi. Di giorno si poté sottrarsi al pericolo, ma, venuta la sera, s'impose la domanda: continuare o tornare indietro? Il padre Giuseppe Chiara, che era uno dei compagni del padre Marcello, ha reso questa testimonianza:

---

[28] Marcello al Carafa, ibid. 286r (26 febbraio 1636).

[29] «Qui nel giardino delle mie delitie, nel fiume delle divine dolcezze, nella thesoreria delle gratie celesti, voglio dire nel sepolcro del mio gloriosissimo Santo». Marcello all'ambasciatore di Lucca a Madrid, Arnolfini, 6 marzo 1636, ibid. 286c.

[30] Marcello al Carafa, ibid. 286.

[31] Il periodo della persecuzione contro il Cristianesimo era cominciato con un bando di espulsione di tutti i missionari dal Giappone da parte di Toyotomi Hideyoshi, un potente signore feudale che era diventato il vero dominatore dell'impero nipponico nel 1582. Anche i successori di Hideyoshi si dimostrarono ostili alla «diabolica religione degli Occidentali», soprattutto perché temevano che si trattasse di una dottrina sovversiva, che minacciava l'ordine dello stato. Inoltre essi erano preoccupati dall'idea che i missionari fossero in realtà l'avanguardia delle potenze europee, pronte ad intervenire con i loro eserciti, dopo l'azione di ammorbidimento degli «agenti cristiani». Per maggiori dettagli si veda C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan (1549–1650)* (Berkeley 1951); G. Elison, *Deus Destroyed, The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge 1973); Daniello Bartoli, *Dell'Istoria della Compagnia di Giesù. Il Giappone, Seconda parte dell'Asia* (Roma 1660).

[32] Benedetto Fernandes era entrato nella Compagnia nel 1596. Nel 1606 era partito per il Giappone. Dopo molti anni di apostolato fu catturato il 30 luglio 1633 e condotto a Nagasaki. Morì sotto tortura insieme al compagno Paolo Saitō.

[33] Aggiunta di altri alla lettera di Marcello al Carafa, *JapSin 37* 286r.

[34] Le autorità portoghesi avevano a lungo temporeggiato prima di concedere a Marcello e ai suoi compagni di lasciare Goa. Esse, infatti, non desideravano compromettere i rapporti con lo shōgunato Tokugawa, già così precari. L'invio di missionari in Giappone, quando era stato espressamente vietato, poteva sembrare una sfida, e inasprire i Giapponesi fino alla completa chiusura dei loro traffici commerciali con gli Occidentali.

«Non appena si fece notte, si tenne consulta se dovessimo proseguire il viaggio per quella rotta (verso Macao) o tornare e disfare quanto avevamo fatto di giorno: e poiché vi furono vari pareri, il P. Marcello sciolse la questione, facendo due cartine; e dopo di aver fatto orazione al Santo (Saverio), avendone un fanciullo scelto una, uscì quella che diceva, che disfacessimo il cammino fatto; e così facemmo tutta la notte»[35].

E poiché la mattina tornava a porsi il problema olandese, dopo molto consultare, sorse l'idea di dirigere su Manila. Tutto sembrava dissuaderlo, ma il comandante disse che il suon buon Angelo lo ispirava in quel senso. E la scelta fu confermata ancora una volta da una cartina, dopo la Messa del giorno seguente.

Il 31 luglio 1636 la nave di Marcello entrava nel porto di Cavite, a Manila. Quale fosse la gioia dei padri del collegio di Cavite per l'arrivo inaspettato del prediletto di Francesco Saverio si può facilmente immaginare. La fama della santità di quell'uomo considerato straordinario era tale da far scrivere al rettore del collegio di Manila:

«La prima volta ch'esso Testimonio lo vidde, che fu nel porto di Cavite, distante quindici miglia da questa Città (di Manila), quando sbarcò dalla galeotta sulla quale venne dall'India, parve ad esso Testimonio la faccia del detto P. Marcello come di persona santa, distinguendolo fra li suoi Compagni»[36].

Marcello fu ben accolto anche dal governatore delle Filippine, «il Signor Hurtado di Corcuera, Cavaliere dell'Habito di Alcantara, del Consiglio di Sua Maestà (Cattolica Filippo IV), suo Governatore e Capitano generale di queste dette isole (Filippine), e Presidente della Regia Audienza, e della Cancelleria Regia di essa»[37].

Al tempo dell'arrivo di Marcello nelle Filippine don Sebastián de Corcuera stava preparando una spedizione contro un capo indigeno di Mindanao, Corralat, che si era sollevato contro gli Spagnoli con la sua gente, distruggendo e saccheggiando missioni e guarnigioni. Per questa operazione il governatore aveva bisogno anche di sacerdoti, che si sarebbero aggregati all'esercito spagnolo come guide spirituali dei soldati. Dal momento che il padre Mastrilli era stimato e amato da tutti, il Corcuera lo volle come sostegno morale dei suoi uomini, che si accingevano a intraprendere un'impresa molto rischiosa. In cambio il governatore lo avrebbe aiutato a passare in Giappone,

---

[35] *Copia de una Carta [di G. Chiara] en que se da raçon de las cosas que sucedieron en los viajes que hizo el P.e Marcello Francesco Mastrilli de la Co. de J. y otras cosas tocantes a su santa Vida, JapSin 29* 169v.

[36] V. Dente, *La guerra di Mindanao e l'Apostolato nelle Filippine del Ven. Marcello Mastrilli S.I.* (Napoli 1937) 78.

[37] Questa presentazione è dello stesso Marcello in una lettera ad un confratello. Ibid. 110. Sebastiano di Corcuera apparteneva alla nobile famiglia dei Corquero o Corquera. Dopo essere stato governatore di Panama nel 1635 era stato inviato nelle Filippine che governò per nove anni. Gli successe Diego Fajardo nel 1644. I suoi nemici riuscirono a metterlo in cattiva luce alla corte di Madrid, tanto che per cinque anni rimase in prigione. Liberato, gli venne affidata la carica di governatore delle Canarie nel 1659. Morì a Tenerife nel 1660. Dente 112; Blair-Robertson, *The Philippine Islands (1493-1898)* vol. 20 (Ohio 1905) 75.

al ritorno dalla guerra[38]. Marcello accettò. Sapeva infatti che il padre Vitelleschi non si sarebbe certo opposto se egli avesse tentato di penetrare nella «terra promessa» attraverso la via delle Filippine, anche se questo avrebbe oltremodo irritato le autorità portoghesi di Macao, che vantavano i diritti esclusivi sui traffici con il Giappone[39].

Visto che era ormai giunto il tempo in cui le navi portoghesi dovevano riprendere il mare e raggiungere Macao, il Corcuera chiese e ottenne dal padre provinciale il permesso di trattenere nelle Filippine il padre Mastrilli. Tuttavia egli non riuscì ad avere lo stesso privilegio per i quattro compagni, dai quali Marcello non avrebbe voluto separarsi: Giuseppe Chiara, Antonio Capece, Baldassarre Cittadella e Francesco Cassola[40]. Il comandante portoghese si fece infatti forte dei diritti del padroado portoghese, minacciando di far cadere sugli Spagnoli delle Filippine il peso della responsabilità della temuta rottura delle relazioni commerciali tra il Giappone e Macao «equiparata al reato di lesa maestà».

Il 26 ottobre 1636 Marcello si separava dunque dai suoi compagni, non senza grande dispiacere: «Poiché dunque le lacrime troncandomi la parola mi hanno impedito di adempiere a voce il mio dovere, permettetemi di farlo per iscritto, e questo mio cuore supplisca a ciò che omisi per significarvi la mia gratitudine verso l'amor vostro e l'affetto per voi»[41].

Tuttavia si trattò di una breve separazione. Infatti la nave che li trasportava naufragò a causa di una terribile tempesta, e i padri dovettero essere ricondotti a Manila, in attesa di poter ripartire per Macao.

Il 2 febbraio 1637 l'armata spagnola (alla quale Marcello si era dunque aggregato) partiva alla volta di Mindanao, dove approdò il 22 dello stesso

---

[38] La situazione politica che il Corcuera aveva ereditato dal precedente governatore, Giovanni Cerezo deA Salamanca, era piuttosto difficile. Le Filippine si trovavano sotto il controllo spagnolo dall'arrivo di MiguelA Lopez de Legazpi nel 1565. Ma, nonostante fossero passati ottanta anni dagli inizi della colonizzazione stra niera, gli Spagnoli avevano enormi difficoltà con la popolazione locale, che spesso si dimostrava ostile. Le raz zie per tutto l'arcipelago erano sempre più frequenti. Chi si era convertito al Cristianesimo veniva preso di mi ra da coloro che non si erano piegati alla religione dei dominatori. Quando i ribelli incontravano i missionari,A non esitavano a ucciderli. Per maggiori dettagli sulla dominazione spagnola nelle Filippine si rimanda a R.A CONSTANTINO, *A History of the Philippines, from the Spanish Colonization to the Second World War* (New York–London 1945) e V. DENTE.

[39] Si tratta del privilegio del *padroado*, ossia il «Patronato Reale della Chiesa».

[40] Dopo la morte di Marcello, Antonio Capece partecipò alla prima spedizione Rubino (1642). Ma, appena sbarcato in Giappone, fu catturato e ucciso. *Relação fielmente tresladada da palavra en palavra do diario que fez o Senhor João Ulsdracht Olandes de nação et Presidente dos negocios de Japão per parte da muy poderoza Companhia de Olanda nas Indias Orientaes, sobre as couzas, que acontecerão em Namgasaqui, JapSin 29 I* 258–259; P. MARQUEZ, *Relação dos Mártyres de Japão do ano de 1643*, ibid. *II* 264–287. Francesco Cassola e Giuseppe Chiara andarono in Giappone con la seconda spedizione Rubino (1643). Sembra che entrambi abiurassero sotto tortura. G. VOSS–H. CIESLIK, *Kirishito-ki und Sayō-yoroku, Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts.* (Tokyo 1940) 79–80 (= Monumenta Nipponica Monographs). Baldassarre Cittadella non riuscì mai a raggiungere il Giappone. Dopo il soggiorno nelle Filippine, si recò a Macao, dove rimase fino alla morte, avvenuta nel 1651, durante un naufragio nelle acque di Goa.

[41] GOFFREDO 205. La lettera che Marcello scrive ai compagni è interamente riportata dall'ALEGAMBE, *Mortes Illustres et gesta eorum de Societate Iesu qui in odium fidei, pietatis ... ab ethnicis, haereticis ..., necati sunt extremos aliquot annos* MDCLV (Romae 1657) 495–496.

mese, dopo venti giorni di non facile navigazione[42]. Gli Spagnoli procedettero rapidamente verso il Sud dell'isola, dove si trovava il quartier generale del capo Corralat. Qui (precisamente nel villaggio di Lamitan, presso il fiume Maladic) vi furono alcune schermaglie.

Alla fine i Filippini furono sconfitti.

Il 19 maggio don Sebastián con i suoi soldati tornava vittorioso a Manila. Marcello si recò subito a San Miguel, una zona fuori della città, dove i padri avevano una residenza. Egli si aspettava che i preparativi per la spedizione in Giappone fossero già ultimati, ma dovette ricevere un'amara delusione. Il piano che Marcello e il Corcuera avevano studiato consisteva prima di tutto nella costruzione di una piccola imbarcazione di stile giapponese (che nelle lettere Marcello chiama *fune*), che doveva essere imbarcata smontata a bordo di un *sampan*. Al momento opportuno, quando il *sampan* si fosse trovato nelle acque giapponesi, Marcello e i suoi compagni avrebbero montato la *fune* e rimandato indietro il *sampan* che, essendo un'imbarcazione di tipo cinese, avrebbe potuto destare dei sospetti[43].

La *fune* doveva essere costruita durante la campagna di Corralat, in modo che Marcello, al ritorno da Mindanao, l'avrebbe trovata pronta. Invece, non solo i lavori per la costruzione non erano neppure iniziati, ma sembrava anche che il padre provinciale di Manila avesse cambiato idea a proposito della spedizione in Giappone. Preso dai dubbi, timoroso di addossarsi la responsabilità di concedere a Marcello il permesso di avventurarsi in un'impresa perlomeno rischiosa, il provinciale avrebbe voluto che il giovane missionario attendesse prima il nihil obstat del padre visitatore di Macao[44].

L'intervento del Corcuera risparmiò a Marcello questa nuova amarezza. In effetti anche il governatore aveva tentato di convincere l'amico a rimanere nelle Filippine ancora per qualche anno, poiché lo voleva con sé in una nuova impresa contro i ribelli filippini. Marcello aveva decisamente rifiutato.

---

[42] A causa di una malattia il Chiara, non essendo in grado di tornare a Manila, rimase nell'isola di Marinduque. Marcello era molto preoccupato per la sorte dei compagni che desiderava avere con sé in Giappone al più presto. Perciò egli scrive al Corcuera: «Ciò che debbo supplicarvi in ginocchio con il maggior calore del cuore è che si occupi dei miei quattro compagni: uno, Padre Joseph Claro, che restò nell'isola di Marinduque, ed altri tre che andarono a Macao come V.S. sa, ed i loro nomi sono: Padre Balthasar Citadela, Padre Antonio Capechi, Padre Francisco Cassola, che per qualche strada li manda il padre Visitatore a Manila od all'Isola Hermosa». *JapSin 37* 298. Una volta convinte le autorità di Macao a lasciar tornare i padri nelle Filippine, il governatore si sarebbe preoccupato di farli passare in Giappone di nascosto, così come aveva fatto con Marcello.

[43] In effetti, quando si trattò di montare la barca, l'operazione si dimostrò troppo difficile; perciò Marcello rimandò indietro la *fune* costruita a Manila e ne fece acquistare una dai suoi uomini da alcuni pescatori di un'isoletta delle Jūtō: «la *fune* che io avevo non si poteva montare nel *sampan* e farlo a terra avrebbe destato enormi sospetti. La rispedisco perché la conservi il padre Francisco de Roa a San Miguel per altra occasione, dato che il costruirla costò più di seicento pesos». Marcello al Corcuera ibid. 297v.

[44] Il 24 giugno 1637 il provinciale scriveva al Vitelleschi: «Non appena ritornato a questa città, il P. Marcello trovò la porta chiusa ai suoi desideri, che non sembrava esservi alcuna speranza di porli in esecuzione. Giacché considerando le nuove che erano venute e cioè che la persecuzione contro i Cristiani in quel Regno continuava e che i Portoghesi facevano gran resistenza al passare alcun religioso a quelle parti, mi ero deciso che il P. Marcello differisse la sua andata ed aspettasse migliore opportunità e l'ordine che gliene manderebbe il P. Visitatore di Macao». DENTE 334–335.

Dinanzi alla risolutezza dell'amico, il Corcuera si era dunque deciso a chiedere al provinciale di lasciarlo partire senza più indugi.

Vinta la titubanza del padre provinciale, don Sebastián si adoperò affinché tutti i preparativi per la spedizione fossero fatti in breve tempo.

All'alba del 10 luglio 1637 Marcello lasciava Manila, per recarsi là dove lo chiamava «Dio benedetto»[45].

«Siamo partiti da Manila, come V.S. sa, il 10 luglio. In quattro giorni giungemmo al Capo del Bojeador, da dove tramite l'alcalde mayor ho scritto a V.S. Siamo partiti poi alla volta dell'Isola Hermosa, dove siamo arrivati con venti molto favorevoli. Volevamo attraccare per mancanza d'acqua etc., ma restammo tre giorni interi alla vista del porto senza potere attraccare, con una continua tormenta dovuta alle maree... finalmente dopo tre giorni partimmo con vento favorevole alla volta del Giappone. Il giorno dopo vedemmo l'Isola di Suberon e nel pomeriggio quella di Yayamama, che è l'inizio dei Lequios[46], e con un venticello fresco proseguimmo e, senza vedere altri Lequios, dopo molti giorni di calma potemmo avvistare la terra a 28 gradi di distanza il 4 agosto, giorno del glorioso San Domenico. I miei Giapponesi riconobbero la terra e così approdammo ad un'isola che offriva riparo al *sampan*, e per montare la *fune*.

Mentre approdavamo vennero due Giapponesi a riceverci e ci dissero che in quest'isola che noi credevamo deserta, vi erano perlomeno cinquanta case dall'altra parte e che erano le Sette Isole del Re del Giappone[47] a un giorno di distanza di cammino di terraferma da Satsuma e Miyako (Kyōto). Mi vestii con abiti spagnoli e diedi ordine a Marco, uno dei miei Giapponesi, che parlasse e dicesse che cercando i Lequios si erano persi e che avevano chiesto al capitano di questo *sampan* di portarli in qualche isola. Con ciò ottenemmo da loro che ci vendessero una *fune* ... Stamattina si sono riuniti per definirlo (l'affare) e così tranquillamente e senza ostacoli sto navigando grazie al favore divino»[48].

All'inizio di settembre Marcello e i suoi compagni[49] si trovavano nelle acque del Satsuma; quindi costeggiarono Osumi e poi lo Hyūga, in cerca di un posto sicuro, dove sbarcare. Nello Hyūga essi si separarono, a causa dei sospetti che la presenza di Marcello tra i marinai giapponesi aveva suscitato. Mentre i compagni continuarono a cercare un posto dove nascondere la *fune*, Marcello sbarcò e si nascose in un boschetto.

---

[45] Da Goa, prima di partire alla volta di Macao, Marcello aveva scritto una breve lettera di commiato a suor Ortensia, probabilmente l'ultima: «Io vado con quella allegrezza che né io posso significarle, né lei imaginarsi; vado dove mi chiama Dio benedetto». *JapSin 37* 289.

[46] Sia l'isola di Suberon (che non è identificabile) che quelle di Yayamama (ovvero Yaeyama Rettō, Arcipelago di Yaeyama) sono, venendo da Taiwan, le prime isole delle Ryūkyū. L'antico nome delle Ryūkyū era Lequeos, o Lequios, o anche Guores. Questi termini si trovano per la prima volta nel racconto di Tomé Pires, agente della Corona portoghese a Malacca dal 1512 al 1515. A. Cortesão, *The Suma Oriental of Tomé Pires* I (London 1944) 128–131.

[47] Le Sette Isole del Giappone, il cui nome era all'inizio del secolo Kawabe Shichitō, sono oggi le Jūtō. Il nome ufficiale è però Tokara Shotō (Arcipelago di Tokara), comunemente detto Takara Shotō. Questo arcipelago si trova tra Yakushima e Amami Oshima.

[48] Marcello al Corcuera, *JapSin 37* 297–297v. Lettera del 5 agosto.

[49] I compagni di Marcello erano alcuni marinai giapponesi ingaggiati (e pagati) dal Corcuera. Sul *sampan* c'erano anche marinai spagnoli, ma questi erano tornati indietro non appena entrati in acque giapponesi.

Ma ben presto gli avvenimenti precipitarono. L'imbarcazione, aggirandosi nelle acque dello Hyūga, attrasse l'attenzione delle spie giapponesi, che vigilavano le coste proprio per impedire lo sbarco dei missionari. La *fune* fu dunque fermata e perquisita e i marinai interrogati. Dal momento che le loro spiegazioni non sembrarono convincenti agli inquisitori, essi furono condotti a Nagasaki. Sottoposti a tortura, confessarono ogni cosa, rivelando anche dove si trovava Marcello.

Pochi giorni dopo Marcello veniva catturato e condotto a Nagasaki. Interrogato dai giudici e riconosciuto colpevole di essere cristiano e per di più sacerdote, fu torturato e condannato allo *tsurushi*[50].

Il 14 ottobre Marcello fu calato nella fossa, dove rimase per tre giorni. Visto che non sembrava dar segni di voler abiurare, i giudici diedero ordine che fosse decapitato.

Il 17 ottobre Marcello Mastrilli veniva ucciso, il suo corpo bruciato e le ceneri disperse al vento: «Tal fu il Glorioso fine del P. Marcello, a' diciassette ottobre del 1637, correndo il trentesimo quarto anno dell'età sua, e il diciannovesimo della Compagnia. Huomo, nella cui anima Iddio, e il Saverio tanto si compiacquero, quanto fecero in arricchirgliela di que' doni, e virtù, e d'opere meravigliose che con ragione l'hanno fatto celebre, e messolo a tutto il mondo in stima, d'un de' più illustri, e pregiati huomini di questo secolo»[51].

---

[50] L'ana–tsurushi (appendere nella fossa) è un metodo di tortura giapponese tristemente famoso. Il prigioniero veniva calato in una fossa piena di immondizie, a testa in giù. La fossa era poi ricoperta con tavole, in modo da lasciare solo un piccolo spazio per la parte superiore del corpo. Per impedire il rapido soffocamento, il corpo veniva strettamente avvolto in panni e corde. Inoltre la vittima veniva salassata (aprendo piccoli fori dietro le orecchie) per far sì che l'afflusso di sangue al cervello non provocasse la morte. In questo modo i torturati resistevano diversi giorni. Molti preferivano abiurare. In questo caso venivano liberati e rinchiusi in prigione per il resto della vita, oppure inviati in determinate località, dove venivano strettamente sorvegliati.

[51] G.B. MASTRILLI 156.

SUMMARY

Marcello Mastrilli (Naples 1603-Nagasaki 1637) is one of the more interesting figures among Catholic missionaries in the Far East during the seventeenth century.

His life has been several times related in detail by excellent biographers, beginning with Jerónimo Pérez, who knew Mastrilli personally during their stay in the Philippines and who published an account of the martyrdom as early as 1639. Almost all the biographers were members of the Society of Jesus. The points they emphasized particularly were the famous miracle which Mastrilli received from St. Francis Xavier on the night of 3 January 1634 and his martyrdom in Japan a few months after his arrival in that country which he had always considered as a second spiritual homeland.

In the General Archives of the Society of Jesus at Rome (ARSI) many of Mastrilli's letters are preserved, some of them unpublished and included in this article as transcriptions from the originals. The letters which have chiefly interested historians are those sent to important persons such as Fr. General Muzio Vitelleschi or those in which Marcello speaks of important events in the history of the Society. Other letters, however, have been neglected, in our opinion, either because they were addressed to unknown friends (such as Sister Ortensia, a Capuchin) or perhaps because they were considered too ordinary. These are the letters which have interested us the most because, precisely inasmuch as they are unofficial, they give sincere evidence of the aspirations, joys, and sorrows of a man who lived and died for a great ideal: the evangelization of peoples. The present study, therefore, has attempted to delineate the figure of Marcello Mastrilli, taking into account both the stories written about him and the «unknown» correspondence, a precious help in arriving at an understanding of the great spirituality of many men of the seventeenth century and of appreciating the motives of apostolic fervour which animated them.

BIBLIOGRAPHICA

OPERUM SINGULORUM IUDICIA

Dictionnaire de spiritualité. Tome XII. *Pacaud-Photius.* – Paris (Beauchesne) 1983-1984, gr. 4°, 1408 col.

Este tomo XII del *Dictionnaire* es particularmente rico por lo que toca a nuestra espiritualidad, no sólo en los autores directamente tratados sino también en los artículos temáticos.

He notado al menos 29 jesuitas afectados directamente por los artículos. Entre ellos, tres pueden ser considerados del s. xvi: *B. Palmio* (1523-1598) predicador importante en Italia durante la segunda mitad del siglo; *R. Persons* (1546-1610) organizador y director del nuevo colegio inglés en Roma (1579-1580), autor del *Christian Directory Guiding Men to Eternal Salvation,* influido al menos en su segunda parte por los Ejercicios ignacianos; y aunque penetra ya bastante en el siglo siguiente, el asceta sueco *J. Pelletius* (1545-1623) instructor de tercera probación, rico en interioridad y psicología práctica.

El siglo más representado es el xvii con el bolandista *D. Papebroch* (1628-1714) señalado por su piedad y erudición al servicio de los santos; *A. Parvilliers* (1619-1678) con sus célebres 18 *Stations de la Passion; J. Paullinus* (1604-1671) autor de piezas teatrales para promover la piedad de los fieles, y *G. Paullus* (1587-1672) poeta de los dolores de María con una teología espiritual inspirada en los Ejercicios, ambos con una devoción especial al Corazón de Cristo y testigos de la consagración a María precedentes a Grignion de Montfort; el apóstol de los sacerdotes y de los Ejercicios *F. Pavone* (1569-1637), y *D. Pawlowski* (1626-1673) instructor de tercera probación, autor de un comentario a los Ejercicios titulado *Locutio Dei ad cor...* y de varias obras manuscritas sobre espiritualidad jesuítica y sobre los mismos Ejercicios. Interesante la llamada de atención sobre *P. Pennequin* (1588-1663) poco atentido hasta ahora, autor en su *Introduction à l'amour de Dieu* de una verdadera suma espiritual, centrada en el amor de Dios, con un itinerario ascético bien trazado, basado en la destrucción del amor propio como enemigo del amor divino. *C. Perdu* (1594-1671) cultiva particularmente los temas de la oración, vocación, y confianza en el Señor; *G. Perduyns* (1630-1708) es un apóstol formado en los Ejercicios, amante del catecismo, que alterna el texto y la imagen para explicar el símbolo de los Apóstoles y el Padre Nuestro. *C. Perry* (1602-1685) escribe en *Le Théandre* un diálogo más literario que de profundización o de experiencia.

En el s. xviii, *C.E. Pallavicino* (1719-1785) toca los temas de la santificación y de la espiritualidad del sacerdocio, *M. Pallu* (1661-1742) es predicador, director de retiros y de la Congregación Mariana de la casa profesa de París, y con sus libros espirituales difunde el conocimiento y amor de Jesucristo, los sacramentos de la penitencia y eucaristía, además de ser autor de una *Retraite spirituelle à l'usage des communautés religieuses. J. A. Patrignani* (1659-1733) es autor sobre todo de menologios y libritos de devoción, pero también de un curioso libro *Musa contemplativa* sobre las 4 sema-

nas de los Ejercicios publicado en Lucca 1712 y en Palermo 1715. *J. Pemble*, tirolés (1717-1784), es autor de teatro ascético y de algún librito espiritual. En cambio, se destaca *J. Pergmayr* (1713-1765) como uno de los más profundos testigos de la tradición espiritual en el s. XVIII alemán: aunque él sólo publicó la biografía de Ph. Jeningen; pero se publicaron sus obras póstumas en 5 vols. de *Sämmtliche aszetische Schriften*, y se divulgaron enormemente sus *Gründliche Erwägung ewiger Wahrheiten*, que son días de ejercicios espirituales. Otro comentarista de los Ejercicios bien conocido en su época, con su interpretación más intelectual que afectiva, es *J-J. Petitdidier* (1664-1758), instructor de tercera probación durante 13 años: sus *Exercitia Spiritualia tertio probationis anno per mensem a Patribus S.I. obeunda* mantuvieron influjo en los jesuitas de Rusia Blanca durante la supresión de la Compañía.

En el siglo XIX se pueden encuadrar, *G. Patiss* (1814-1902) apóstol de la devoción al Corazón de Jesús en congregaciones y hermandades de Alemania con una espiritualidad alimentada en los Ejercicios; *T. Pesch* (1836-1899), y el célebre instructor de tercera probación belga ven. *A. Petit* (1822-1914) promotor de los retiros cerrados a seglares, y autor de *Sacerdos rite institutus* 5 vol. (Bruges 1888-1898) y de *Mon navire. Souvenirs de mes Retraites*, traducido al flamenco, italiano, húngaro y japonés. El P. Petit es difusor de la devoción a S. José, suscitador de simpatía y buen ánimo con su maravilloso candor.

Del siglo XX podemos considerar al *P. Ch. Parra* (1877-1957) difusor del apostolado de la oración en Francia, y *A. de Parvillez* (1881-1970) padre espiritual de Daniel Rops con sus cualidades de paz, confianza y abandono gozoso en la Providencia; *M. Pavelić* (1878-1939) director del Mensajero, es también poeta de los Corazones de Jesús y de María. El teólogo *Ch. Pesch* (1835-1925), además de teología dogmática, dejó varios escritos espirituales sobre Dios uno y trino, sobre la Virgen María y sobre el ángel de la guarda; *H. Pesch* (1854-1926) es declarado promotor de un espíritu social cristiano, y *G. M. Petazzi* (1874-1948), fundador del Instituto Secular «Ancelle della Madre di Dio», ha llevado adelante la revista *Missioni* de la Compañía, y las *Lampade viventi* y ha contribuido con sus escritos espirituales a divulgar las devociones a los Corazones de Jesús y de María.

La presencia de la Compañía es abundante y característica de su espíritu con los diversos matices de época. Echamos de menos, sin embargo, a Tomás Pedroche O.P. con su pólemica sobre los *Ejercicios Espirituales* y la respuesta de Nadal. Como también la figura erudita de D. Petau y su intervención contra la *Comunión frecuente* de Arnaud en la pólemica jansenista; la representación mística del ven. Manuel Padial (1661-1725), o la del apóstol social G. Palau (1863-1939), Antonio Pereira (1817-1876) abundante escritor de libros espirituales, y Nazario Pérez (1877-1952) por su eminente contribución a la espiritualidad mariana.

Notamos, en cambio, algunas menciones indirectas, como la intervención de G. Pagani, rosminiano, cuya dependencia de S. Ignacio se reconoce, en la pólemica suscitada por un jesuita anónimo a propósito de la doctrina rosminiana sobre el pecado original; y la oposición de Palafox a la Compañía. En el artículo *Péché*, como era de esperar, la parte dedicada a la experiencia espiritual trata ampliamente la aportación de los *Ejercicios* de S. Ignacio. Se nos informa que F. de Pedoue (1603-1667) sacerdote fundador de las Hijas de la Providencia, fue alumno de los jeuitas en La Flèche y en Orléans. Se reconoce que el autor del *Itinerario de la perfección cristiana*, atribuido a Juan Pegna (1548-1599), es A. Cordeses, traducido por este autor italiano.

En el artículo *Passion* aparecen poco los *Ejercicios*. No se toca el «qué debo hacer y padecer por El» de S. Ignacio, ni se entra en la participación al misterio pascual, o en

escritos de jesuitas abundantes en la penetración espiritual del misterio de la cruz, como Casanovas, Torres etc. Valdría la pena también incluir entre los comentarios recientes al Pater Noster el precioso opúsculo de M. Ledrus. En el art. *Passivité* se nombran Gagliardi, Plaza, Lessio; pero los hay también más recientes como Seisdedos, Poulain etc., que faltan en el art. sobre *phénomènes mystiques*. Entre los autores espirituales sobre la *paciencia* se citan a F. Arias, Saint-Jure, N. Caussin, pero no a Loarte, o a Ribadeneira.

Tomamos nota del influjo de la *Perla evangélica* en Canisio y otros jesuitas. El art. *Persévérance* cita particularmente textos de Saint-Jure y de Surin, y el del sacerdocio común alude a Vanhoye. En cambio, en el art. *Perfection* se alude frecuentemente a ideas o tratados de jesuitas sobre la materia, no siempre con suficiente simpatía y comprensión; el autor parece que no conoce bien a La Puente. Al tratar del *voto de lo más perfecto (Parfait)* se habla de 36 jesuitas que lo hicieron. Habría sido interesante reflexionar sobre la relación de la espiritualidad y dirección espiritual de la Compañía con el hecho innegable de su preponderancia en el número de casos hasta ahora conocidos.

Notamos que en el art. *Pauvreté chrétienne* hay un salto de la Edad Medial al s. XX. quedando eliminada la aportación importante que supone S. Ignacio de Loyola con su espíritu y *Constituciones* en la interpretación de la pobreza evangélica. Tillard, por otra parte, no descubre algunas visiones espirituales de nuestros días sobre la pobreza como la de la B. Angela de la Cruz, ni disecciona la ambigüedad o contradicción en que caen algunas actuales reivindicaciones de «justicia», si se confrontan con la pobreza evangélica.

Es lo que me ha parecido conveniente notar desde el punto de vista histórico de esta revista en el rico y variado conjunto que ofrece este nuevo tomo del *Dictionnaire de spiritualité*, que parece ampliar cada vez más sus perspectivas.

Roma. M. RUIZ JURADO S.I.

Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività. A cura di Antonis FYRIGOS. – Roma (Pontificio Collegio Greco S. Atanasio) [1984], 8°, p. XII + 397, 6 tavv. f.t. (= Analecta Collegii Graecorum, 1).

Fondato da Gregorio XIII mediante la bolla «In Apostolicae Sedis specula» (13 gennaio 1576), il Collegio Greco di Roma è una delle istituzioni tipiche dello slancio apostolico della Riforma cattolica nel periodo immediatamente post-tridentino (per una breve «messa a fuoco» storica e per buone indicazioni bibliografiche, cf. L. von PASTOR, *Storia dei papi*, vers. ital., IX [Roma 1925] 178-179). La sua storia ha conosciuto alti e bassi, ma ha registrato momenti di eccezionale splendore, specialmente in alcuni decenni dei secoli XVII e XVIII, quando esso non solo formò ecclesiastici che lavorarono con zelo e intelligenza in varie Chiese di rito greco (o, meglio, bizantino), ma espresse un folto gruppo di dotti che svolsero una preziosa funzione mediatrice tra la Chiesa occidentale e le Chiese orientali. Qui ricorderemo soltanto tre nomi: il chiota Leone Allacci od Allazio (1586-1669), il corfiota Pietro Arcudio (1562-1633) e il calabrese Pietro Pompilio Rodotà (1707-1770).

In occasione del quarto centenario della fondazione si celebrò a Roma un Convegno (29 aprile – 2 maggio 1977). Questo volume ne presenta gli *Atti*, con varie aggiunte di studi o inediti o già pubblicati sia prima che dopo il Convegno stesso. Si trat-

ta di quattordici contributi, che possono dividersi in due gruppi. Il primo ne abbraccia nove, i quali offrono degli «spaccati» storici su tre tematiche ben definite nel sottotitolo del volume: la consistenza numerica, la provenienza geografico-nazionale e la riuscita dei singoli alunni (tre autori); il succedersi e l'operato dei rettori del Collegio come pure degli Ordini o Congregazioni a cui ne venne affidata la direzione (cinque autori); l'attività letteraria e le pubblicazioni di alcuni alunni – precisamente di 57 – dei secoli XVII-XVIII. Negli altri cinque contributi si affacciano altre tematiche. Citiamo quello del prof. Angelo Tamborra, che traccia un quadro attendibile e suggestivo per il periodo 1798-1897 (p. 79-111); e quello di mons. J. Metzler, ex-prefetto dell'Archivio di Propaganda e ora prefetto dell'Archivio Vaticano, che elenca e descrive in modo sommario ma con la ben nota accuratezza «le antiche e principali fonti storiche sul Pontificio Collegio Greco» reperibili nei fondi dell'Archivio storico di Propaganda (p. 329-349).

Fra le notizie storicamente significative disseminate nel volume, che è frutto di ricerche pazienti e di prima mano, ne scegliamo qualcuna e a caso. Il Collegio Greco ha ricevuto le «Regole» per ben tre volte: nel 1583 dal cardinale Antonio Santoro, nel 1624 da Urbano VIII, nel 1923 da Pio XI. La direzione del Collegio è stata relativamente «movimentata»: dopo il primo venticinquennio di governo affidato al clero secolare, nel 1591 il cardinal Santoro affidò il Collegio ai gesuiti; nel 1602 questi si ritirarono, e il cardinale protettore Benedetto Giustiniani chiamò i domenicani e i somaschi; ma nel 1621 Gregorio XV richiamò alla direzione del Collegio i gesuiti, che vi rimasero fino alla loro soppressione (1773); nel 1803, a causa delle spoliazioni e degli sconvolgimenti determinati dalle invasioni napoleoniche, il Collegio Greco è chiuso per mancanza di mezzi economici, e, sotto la direzione del clero secolare, verrà riaperto due volte, nel 1835 e nel 1845; ma nel 1886 la direzione viene affidata ai resurrezionisti; quattro anni dopo passa per la terza volta ai gesuiti, finché nel 1897 Leone XIII la attribuirà alla Congregazione benedettina del Belgio, che la conserva tuttora.

Nonostante la sua denominazione, il Collegio Greco ospitò frequentemente alunni non solo di provenienza greca o italo-greca, ma anche di origine albanese, balcanica in genere, rutena e perfino melkita; anzi non sempre l'appartenenza al rito «greco» od «orientale» era la «conditio sine qua non» per l'accettazione di un alunno: gli stessi esempi di «latini» di provenienza levantina o comunque «orientale» non sono infrequenti.

Una terza notizia, che metterebbe il conto di indagare sistematicamente, riguarda in modo diretto la Compagnia di Gesù: la Repubblica di Venezia, la quale, com'è noto, espulse i gesuiti dal suo Stato e dai suoi domìni in occasione dell'urto con Paolo V (1606),e non li riammise che nel 1657, per lungo tempo boicottò la frequenza del Collegio da parte degli alunni greci, appunto perché esso fu affidato alla direzione della Compagnia di Gesù, detestata per la sua lealtà al papa.

Lo studio che è concentrato sui rapporti del Collegio Greco con la Compagnia di Gesù è soltanto quello del p. Jan Krajcar S.J. (p. 149-199). Egli ha toccato un campo molto interessante e che, in tempi non troppo remoti, sarebbe stato considerato «tabù»: le difficoltà amministrative e disciplinari incontrate dai rettori gesuiti del Collegio nel cinquantennio 1630-1680. Dalle sue pagine si ricava, a dir poco, che, tutto sommato, un Collegio internazionale, come qualsiasi altra istituzione analoga, deve far i conti con le stesse difficoltà nonostante ogni differenza di circostanze: se cambiano queste, come insegna la storia, gli uomini, in fondo, non cambiano mai.

Ma, oltre alle pagine del p. Krajcar, non sono poche quelle degli altri contributi che si riferiscono alla storia della Compagnia di Gesù, anche se i documenti stretta-

mente gesuitici messi a profitto siano relativamente pochi. Se questo fatto non meraviglia, sorprende invece più di una lacuna bibliografica; come, ad esempio, quella di Z. N. Tsirpanlis (p. 1-21), che, trattando del suaccennato «boicottaggio» veneto del Collegio, ignora la pubblicazione del padre Pirri (*L'interdetto di Venezia del 1606 e i gesuiti. Silloge di documenti con introduzione,* Roma 1959).

Il p. Olivier Raquez OSB, rettore attuale del Collegio Greco, presentando questo volume, mostra apertamente il proposito di volere farne seguire altri, in modo che esso sia il primo della Collana indicata nel frontespizio. C'è da augurarsi che questo suo proposito venga attuato: ciò significherebbe contribuire a scrivere una bella pagina della storia dei rapporti di Roma con l'Oriente cristiano – pagina che non può prescindere dal lungo apporto dei gesuiti. A questo augurio ne aggiungiamo un altro: che prima di mandare i dattiloscritti in tipografia, i contributi in lingua italiana vengano riveduti e corretti da un coscienzioso connazionale di Dante, allo scopo di evitare gli errori ortografici, le improprietà e le oscurità che urtano il lettore in troppe pagine di questo volume.

Roma, Pont. Istituto Orientale. C. CAPIZZI S.I.

AUGUST ZIGGELAAR S.J. *François de Aguilón S.J. (1567-1617), scientist and architect.* – Roma (Institutum Historicum S.I.) 1983, 8°, 152 p., 19 ill. (2 in colour). (= BIHSI 44).

While writing a study on a Jesuit scientist, did I actually track down the scientific discoveries and inventions of the famous artist Peter Paul Rubens? This question rose in my mind while working on the biography of the Jesuit scientist de Aguilón and still more after its completion.

François de Aguilón was born in Brussels in the year 1567, the son of a Spanish father, secretary to King Philip II of Spain, and a Flemish mother. After studies at the Jesuits' Collège de Clermont in Paris and their school in Douai, he entered the Society of Jesus in 1586. He returned to Douai to study and, in 1590, to teach philosophy, including science; he studied theology in Salamanca and returned to Belgium to be ordained priest in Ypres in 1596. He became professor of philosophy in Douai but in 1598 he moved to Antwerp where he put his knowledge of many languages to good use in assisting foreigners pastorally. However, his energetic Rector, Carlo Scribani, involved him in plans for a mathematics schools in Antwerp. This school started in 1617 (shortly after Aguilón's death on March 20), with Grégoire de Saint-Vincent as its first professor.

In the first part of the book a biographical sketch, based on archive sources, is worked out. Its last chapter is devoted to a short outline of the school of mathematics.

Even the first chapter introduces Peter Paul Rubens as an influential source of inspiration for Aguilón. Aguilón was consulted on the construction of churches in Tournai and Mons. These buildings were in essentially medieval, Gothic style. In Antwerp the Jesuits turned definitely to baroque in their building of the splendid St. Charles' Church, the foundations of which were laid in 1615. Aguilón created the first designs but Peter Paul Rubens also had a large part, both in the realization of the plans and, to begin with, in turning the minds of the Jesuits towards the new style.

Yet it was not St. Charles' Church that called the attention of the present biographer, a scientist, to the personality of Aguilón. A careful study of Joachim Jungius'

optics by Karl Meyer introduced me to a Aguilón and drew my attention to his impact on the teaching of optics. The second part of the book therefore enters into detail on Aguilón as a scientist and describes his only publication, the big folio *Opticorum Libri Sex* (Antwerp, 1613), and its impact on the scientific world. Planned as the first part of a complete treatise on optics, this work can by no means stand comparison with Johann Kepler's work in optics, though the two men were contemporaries and Kepler's books antedated Aguilón's. Nowadays Aguilón's Optics is remembered for its fine engravings by Rubens and for the origin of the horopter theory of binocular vision. The engravings are not only beautiful works of art but also depict optical instruments, e.g. the first photometer known in history. The engravings are not signed by Rubens nor does Aguilón acknowledge the famous artist's contributions. The more, then, may we be allowed to see Rubens at work in, or behind, other parts of the book, even though he is never mentioned, for example, in the colour theory based on the three fundamental colours, now traditional but then very original, and most of all in the ingenious theory of the horopter which put the explanation of binocular vision on the right track, though only in the nineteenth century did Vieth, Müller and Helmholtz succeed in presenting it in the correct form.

In a book like this, reproductions are important and I am happy to have now the opportunity which I missed in connection with the printing of the book, for thanking «Holte Bogtrykkeri» (Holte, Denmark) for its careful reproductions of the engravings by Rubens and of two paintings by Rubens illustrating Aguilón's – or more properly Rubens'? – theory of colours. I am sorry that I failed to notice a monograph on the engravings of Rubens with fine reproductions and a thorough explanation by the ophthalmologist professor Wolgang Jaeger. (*Die Illustrationen von Peter Paul Rubens zum Lehrbuch der Optik des Franciscus Aguilonius 1613*, Heidelberg [Brausdruck] 1976, 58 p. Also: «Rubens als naturwissenschaftlicher Illustrator». *Ruperto Carola 62/63* [Nov. 1979] 71-77). Not only did the author present me with a copy of this valuable work but he also directed my attention to the studies of Julius S. Held on Rubens. (*Rubens/Selected Drawings with an Introduction and a Critical Catalogue*, vol. I-II, London [Phaidon Press] 1959. I have not seen: HELD, *Rubens and the book*. Title pages by Peter Paul Rubens. Williamstown, Mass. 1977). Recently, at a congress on neuroophthalmology, Antwerp, May 1984, Professor Jaeger pointed out that Aguilón described in detail a case of divergence-parese.

At no time did it enter my mind that binocular vision would be easy to explain, so the book ends in a series of questions, proposed rather than answered in a historical survey: Do we see with two eyes? What do we see single? How, why do we see with two eyes? Is single vision innate or acquired by learning?

Presentation made by the author.

M. OLPHE–GALLIARD. *La théologie mystique en France au XVIIIe siècle. Le Père de Caussade.* – Paris (Beauchesne) 1984, 8°, 219 p.

Les études du P. Olphe–Galliard († 1985) sur Caussade forment un ensemble considérable, depuis l'article du *Dictionnaire de Spiritualité*, publié en 1938, jusqu'à celui paru en 1981 dans le «Bulletin de Littérature Ecclésiastique de Toulouse», sous le titre *Le Père de Caussade et Madame Guyon*. Ce dernier article forme le 6e chapitre du présent ouvrage et tient compte des derniers travaux: «Concluons donc ce chapitre

en reconnaissant que l'écrit intitulé primitivement «Traité» où l'on découvre la vraie science de la perfection du salut, et que nous avons publié, à la suite du P. Ramière, sous le titre de *L'Abandon à la Providence divine* (coll. Christus, 1966) n'est pas du P. de Caussade dans son ensemble... et ne répond pas à la sage modération du directeur spirituel des Visitandines de Nancy». C'est donc le vrai Caussade, celui dont il a publié les oeuvres dans trois autres volumes de la collection Christus: *Lettres Spirituelles* I (1962), II (1964), *Traité sur l'Oraison du Coeur. Instructions Spirituelles* (1980), que l'auteur nous présente aujourd'hui. Les introductions et les notes des volumes cités contenaient de façon dispersée beaucoup des éléments synthétisés ici: 1. Le Père de Caussade et la spiritualité de la Compagnie de Jésus. 2. Le Père de Caussade Jésuite salésien. 3. Entre Fénelon et Pierre Nicole. 4. Caussade Jésuite thérésien. 5. Caussade et saint Jean de la Croix. 6. Le Père de Caussade et Madame Guyon. 7. La prière de Madame Elisabeth.

Pour mieux faire connaître le Père de Caussade, on nous montre comment il a profité des enseignements puisés dans divers maîtres de la spiritualité. La manière dont il en use révèle ses goûts et son tempérament, car les influences signalées sont bien différentes selon qu'il s'agit de saint Ignace, patron de sa vie religieuse, dont il a retenu les règles du discernement des esprits et les principes de vie spirituelle enseignés au noviciat, ou bien de saint François de Sales, fondateur des Religieuses de la Visitation auxquelles il s'adresse ordinairement. Dans le premier cas, c'est un enseignement de sagesse, confirmé par l'expérience; dans le second, c'est une affinité naturelle qui fait parler Caussade avec les mots et les images de François de Sales. Quant aux docteurs carmes, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, ils sont cités comme des autorités appuyant sa propre doctrine. Chez eux, comme dans l'enseignement de Bossuet et de Fénelon, Caussade choisit les éléments que sa pratique de la prière et de la direction spirituelle lui ont révélés. Quant à sa «théologie mystique», il n'y a pas lieu d'en discuter ici. On conviendra sans peine qu'il s'agit, aussi bien chez le directeur que chez les dirigées, d'une union très intime avec Dieu et d'une prière de plus en plus simple et profonde. Ce qu'il met sous le nom d'abandon, pour souligner le renoncement à soimême et la confiance dans la Providence divine, diffère peu de ce que d'autres appellent conformité à la volonté de Dieu ou docilité au Saint Esprit, mais le mot abandon met l'accent sur la douceur et l'humilité. Un autre, saint Ignace par exemple, soulignera davantage la nécessité d'un effort personnel pour «chercher Dieu en tout». Caussade est ignatien par des éléments secondaires. Il est salésien pour l'essentiel. Il ne s'agit pas de thèses. C'est une affaire de tempérament et de grâce.

Caussade se fait connaître et apprécier surtout par sa correspondance. Aussi le P. Olphe-Galliard avait-il pu conclure l'édition des Lettres par un Portrait (II, 263–270) que ses éditions et travaux postérieurs sont venus compléter. Ici, par exemple, il utilise les notations inédites de ses supérieurs sur son comportement et ses talents. La candeur mêlée de réserve, la fraîcheur des expressions, la sagesse des conseils, font le charme du P. de Caussade. Une édition plus critique de sa correspondance ne changerait rien au portrait ni à l'enseignement. Les conseils du maître d'oraison s'y répètent avec une telle clarté et une telle variété que la leçon ne peut manquer de frapper le lecteur bien disposé.

Rome. G. BOTTEREAU S.I.

English and Welsh Priests, 1558-1800. A Working List edited by DOMINIC AIDAN BELLENGER, Monk of Downside. – Downside Abbey, Bath, 1984, 8°, 254 p.

This valuable work of reference attempts to list the priests, including secular and others, of whatever order or congregation, ordained between 1558 and 1800, «who either worked on the English and Welsh Mission or who were members of English religious communities abroad». It also includes, «as much as information allows, foreign priests (and those from Scotland and Ireland) who worked in England and Wales together with English and Welsh priests who lived and worked abroad as members of non-English religious communities» (p. 1). This is the kind of systematised study that owes much to the computer, and thus no doubt much also to Dom Charles Fitzgerald Lombard O.S.B., who modestly appears in the small printed credits as responsible for 'data capture and manipulation'.

The names of the priests occupy most of the book (p. 32-239).Letter-symbols – with a key at the beginning of the volume – are followed by dates of birth, profession, ordination and death. Alphabetical letter-symbols indicate whether the priests was secular or regular, the eccelesiastical district in which he served, his country or county of origin and place of training. Other symbols, mainly numeral, reveal various uncertainties, such as year of birth, death and ordination, also which century he flourished in, university and inns of court attended, social rank and, occasionally, apostasy. Useful appendices give names and periods of rule of the heads of the seculars and main religious orders and congregations in the period, statistics of priestly ordinations, and finally a brief list of sources and a bibliography.

The main corpus of the book is preceded by a historical introduction (p. 3-29). This is not uncontroversial, at least in its beginning. Dom Bellenger seems to accept Professor John Bossy's «clear distinction between a history of Pre-Reformation Christendom in England and a history of English Catholicism» (p. 3). But this surely underestimates the continuity between the Catholic Church before Elizabeth I and the same Church after it. Martyrdom was really about continuity, and particularly continuing loyalty to the Holy See. For the rest, the editor's introduction provides a useful summary of the history of the bodies concerned, with particular reference to the local scene in England and Wales. A 'technical introduction' (p. 20-21) outlines the problems involved in compilation and defines basic presuppositions. This is followed by a short section on 'Sources' (p. 26-29).

A work of this kind cannot but be of limited use and appeal. It is essentially a dictionary, and no dictionary can attempt to say it all. It is, perhaps, a pity that the day and month of such events as birth and ordination could not have been given where they are known. Nevertheless, this is a very useful book for checking up on names quickly, and finding out at least in a general way who was where and doing what. It could be a useful introduction to further research on any individual priest, and offers indispensable data for placing him in the context of his contemporaries.

From the particular perspective of Archivum Historicum S.I., this is a most helpful instrument for work on Jesuit history. Of the almost 6000 priests listed, about 1500 belonged to the Society of Jesus. Since every name in the index has initials to indicate an Order to which the subject may have belonged, it is an easy matter to pick out the Jesuits by their 'S.J.'. There is a brief historical account in alphabetical order of the Orders and Congregations involved, the Jesuits appearing on pp. 16 to 18. This gives a list of the 'Colleges' and 'Residences' covering the country as well as useful statistics as to overall numbers.Total numbers involved for the 16th, 17th and 18th centuries

respectively are given on p. 248. The bibliography includes standard Jesuit authors past and present notably H. Foley, L. Hicks, T.G. Holt, P. Caraman, A.J. Loomie, and T.H. Clancy. There is also a list of English Jesuit Provincials (p. 245).

London. F. EDWARDS S.J.

WILLIAM H. McCABE S.J. (Editor: LOUIS J. OLDANI, S.J.) *An Introduction to the Jesuit Theater.* – St Louis (The Institute of Jesuit Sources) 1983, 8°, XIV–346 p.

It is not unknown for publishers to announce a volume making a unique and original contribution to learning when in fact singularity of any kind is conspicuous by its absence. Undoubtedly, however, the late William McCabe's book is a pioneer in the field. It is not, perhaps, astonishing that the subject has been neglected for so long. Although the Jesuit contribution to European and, indeed, world culture was long recognized elsewhere, the Jesuits until recently have had a very bad press and reputation in the Anglo-American scene. Regarded as assassins, schemers, men of small scruple and fundamentally opposed to Anglo-Saxon enlightenment and culture, the less said about any positive achievement by the Society of Jesus, the better. Jesuit apologists were too taken up with their efforts to hould back the flood to bother with mopping up a few puddles in their rear. By this time, however, the flood is held – perhaps – and attention can be turned to less important issues. Less important but far from unimportant, as Fr Oldani's edition of McCabe's work makes very clear.

The book is divided into three sections. The first largely recapitulates what has been said elsewhere in other languages about Jesuit theatre in general, for example by Ernest Boysse in *Le théâtre des Jésuites* (Paris 1880). In separate chapters, McCabe considers the organization of the Jesuit college; how, where and why the theatre entered this scheme of things; the players and their spectators; the plays, and finally Jesuit theatre is related to the general history of drama. Some at least of this has been said before and in English. There is an interesting chapter on the subject in the English translation of René Fülöp-Miller's well-known *Power and Secret of the Jesuits* (London 1932); and another by Per Bjurström in Rudolf Wittkower and Irma B. Jaffe's *Baroque Art: the Jesuit Contribution* (New York 1972).

The principal original contribution, however, is to be found in the second part which deals specifically with the college theatre at St. Omers College, the forerunner of the modern Stonyhurst; and in the third, which treats of Fr Joseph Simons's plays and Jesuit Tragedy. Chapter 8 of the second pard sets out the regulations in Latin governing performances, while the following chapter gives a list of plays, in so far as they are recorded, for the period 1597 to 1756. Sources drawn upon include Stonyhurst College, Cambridge University and the British Library. These are set out in Chapter 10 while the last chapter in this section gives useful 'notes' on purpose, plays, actors, audiences, times and occasions of performance, length of plays, language, place of performance, details of the stage and costumes and the extent to which music and dance were used. There is even a note on 'refreshments' (p. 122) although nothing conclusive emerges as far as the audience was concerned. The Jesuits did not, apparently, invent the 'crush-bar'!

Author and editor do not get their study out of proportion. Indeed, the purpose of it all for the Jesuits was modest enough according to Fr. R. Hoskins: «a neat domestic theatre served for their diversion, or to teach them a genteel way of behaving

and carriage, and to brake them of that Bashfulness so natural to the English» (quoted on p. 116). Furthermore, St. Omers was only one «of the smaller Jesuit schools in a minor town». It was not comparable, certainly in scale of production and performance, with such centres as Vienna and Paris. Nevertheless, the achievement was real and, as the chapters (12 to 21) dealing with Joseph Simons usefully remind us, whether small is beautiful or not, a craftsman working in the more limited environment may still produce work of much wider-significance. Simons, *vere* Emmanuel Lobb, fluorished as a playwright at St Omers from 1623 to 1631. He is significant as a producer of tragedy, the preferred Jesuit stage vehicle, and as a producer and product of the mature period of the drama both in the order and the college. Furthermore, «his tragedies made a tour of Europe, sometimes with, somethimes without their author» (p. 134). The most interesting chapters in the book, perhaps, are those which relate Simons to the Jesuit dramatic tradition (Chapters 13-20) and this in turn to dramatic influences past and present from Seneca (see chapter 19) to Shakespeare. «The Jesuit tragic principle is assuredly not that of the Greeks» (p. 145), but it certainly shows affinity with Shakespeare through the Bard's own adherence to a basically Catholic tradition and Weltanschauung. Interesting parallelisms are drawn in the common acceptance of a moral order based on a benevolent supreme Creator, on freedom of choice for good or ill, retribution and reward, acceptance of Divine Providence in spite of a sense of pity and fear in the presence of evil (pp. 151-2).

There are generous Latin quotations from Simons to prove the points made; and from Corneille to demonstrate further affinities. The questions arising in connection with female rôles, finding substitutes for the chorus of the Greeks, and various 'dramatic insertions' are dealt with individually (Chapters 15-17). At the time of Simons, much interest was shown in ghosts, witches, and hobgobblins as well as in manifestations of God and the good spirits, and the playwright himself did not fight shy of such things. All this is developed in a place apart on 'miracle and marvel' (chapter 18). After two chapters of final assessment, some useful appendices take us to the end of the book: a list of towns in the 17th century having Jesuit colleges; the prologue to Francesco Benci's *Ergastus* given in the Roman College in 1587; stage directions given in Latin from St. Omer's plays; 'man's supernatural destiny' and finally, a brief assessment of 'Jesuit influence on national drama', with exclusive reference to France. Evidently, here is a field for further research and writing. The volume ends with a very useful bibliography as well as an index.

Undoubtedly, The Institute of Jesuit Sources is to be heartily congratulated in sponsoring this absorbing work of scholarship; which is written throughout with great clarity and precision, and is excellently annotated. There seems to be no reference in the work to Hubert Chadwick, S.J., *St Omer's to Stonyhurst* (London 1962) nor to T.G. Holt, S.J.'s, edition of the *Sabran Letter Book 1713-15* (London 1971 = CRS 62). True, Chadwick's sixth chapter deals only slightly with the theatre and printing press but Sabran's 'Letter Journal' is mentioned as one of the sources (p. 77). However, this is a very minute criticism of a work deserving much praise.

London. F. EDWARDS S.J.

JACQUES GERNET, *Cina e cristianesimo. Azione e reazione.* Trad. dal francese [*Chine et christianisme. Action et réaction.* Paris, Gallimard, 1982]. Nota introduttiva di Adriano PROSPERI. – Casale Monferrato (Marietti) 1984, 8°, XXIV + 270 p.

Within the first two years of its appearance (1982) Professor Gernet's work has inspired two articles: one by Jean-Pierre Voiret, an admirer of Gernet who declares him a Sinologist, entitled *Himmel der Chinesen – Gott der Christen. Frühe Jesuitenmission aus der Sicht chinesischer Zeitgenossen* in Orientierung 15 (1982) 257-261; and the other by one of his disciple, Jean Charbonnier, M.E.P., entitled *Begegnung mit China im Geiste Matteo Riccis. Vor 400 Jahren begann die neuzeitliche China-Mission* in Katholischen Missionen 102 (1983) 153-157. The book has also been translated into German and Italian. Thus one might conclude that its appearance caused quite a stir. But why?

Because it tries to add a new dimension to the history of the Jesuit missions in 16th and 17th century China by affording us a glimpse, without Jesuit interpretation, of the way of thinking and mentality of both China and Europe which, while on the surface might look alike, are different and fundamentally irreconcilable in the four following points: religious belief and practices, political theory, ethics and metaphysics. Let us look at them one by one.

Concerning the first, in China there is a tendency toward syncretism with fading contours, toward pantheons of composit origin, toward pragmatically efficacious rituals which are all alien to the fixed and unchangeable truths of the Westerners and render the Chinese neophytes suspect of syncretistic assimilation. Baptisms with the semblance of being therapeutic especially in desperate cases, the rejection of evil by the sprinkling of holy water, devotion to holy pictures and relics, the repetition of unintelligible Latin formulae, the ascetic fervor, etc. in effect are nothing else but the perpetuation of popular Buddhist and Taoist practices. And the missionaries while sparing no effort to avoid even the semblance of superstition only contributed to it with their miracles, apparitions and exorcisms.

But it was in the realm of political theory that the lack of understanding on the part of the Jesuits became catastrophic because to their own great misfortune they did not realize that in China the spiritual and the temporal are inseparable. Thus, while on the one hand, they arrogated to themselves something called the «veneration of Heaven», the Jesuits usurped in a sacrilegious manner imperial priviliges; on the other hand, by organizing egalitarian communities, by perfoming in their churches mysterious ceremonies, by disregarding the separation of the sexes, the converts became suspect of belonging to the omnipresent heterodox secret societies. Moreover, the danger of subversion seemed even more imminent because the missionaries received their instructions and subsidies from abroad, engaged on occasion in drawing maps, and besides all that they tried to reinterpret the ancient Chinese Classics by bringing them into harmony with the Bible declaring, among other things, that the Chinese race descended from Adam, thus betraying China's cultural identity. By advising the emperor or otherwise rendering service to him the missionaries might obtain privileges in the capital; their confrères, the apostolic missionaries in the provinces, however, did not always benefit from this.

As far as ethics is concerned, the strict and rigoristic atmosphere of the late Ming period enabled Ricci and his successors to obtain their first victories by emphasizing ethics. It is here that the two patterns of thought seem closest to each other. However, even this is illusory, because in China the examinations of conscience, the purification

of one's actions by an effort of the will, distrust of the senses and asceticism are aimed at bringing the individual back into harmony with nature and not, as in the West, to save one's individual soul in an egoistical fashion. And all this because of the simple reason that in China there is no such thing as the concept of an individual soul independent and separate from the body, because the human being is, like the universe itself from which it emanates, made of a unique substance that constantly decomposes and recomposes as its components determine. And since this nature is basically good, the supreme virtue consists in a return to that innate spontaneity with which the universe functions.

It is in the fourth, the realm metaphysics, that the Chinese and the Western thought patterns are at the summit of irreconcilability. In no manner can the Chinese concept of «Heaven» be considered as the creator distinct from its creatures exercising domain in a world both spacially and temporally finite, but as the dynamic principle of a universal order which manifests itself through an uninterrupted process of complementarities and mutations within the womb of an uncreated and unitary energy of indefinite extension and duration. The theories of incarnation, of divine transcendence, of an immortal soul, of original sin and of eternal retribution, all articles of faith, were for the missionaries items extremely difficult to explain to people convinced of the interaction of diverse spheres of human activity and of the profound union of man with nature. The difficulty of finding an adequate terminology was enormous in itself, but the problem is even more fundamental and difficult because on it depends the machanism of human thinking.

By this Gernet adds still another dimension, that of the history of human thought, to his present work by raising the question of the universal nature of Christianity. «La nostra Ragione non è più universale di quanto lo sia la grammativa delle nostre lingue», says he (265). If this is so and the concept of *being* and grammatical categories to express it are missing from the Chinese language, then the thinking mechanism of the Chinese and of Westerners are completely different. Chinese civilization is the only one that reached a high philosophical level without the benefit of an Indo-European language. Herein lies the great difficulty all foreign missionaries (in the 19th and 20th as well as in 16th and 17th centuries) faced and thus the Rites Controversy and its outcome should not be considered as a «missed opportunity» but only as a secondary occurence in an inevitable evolutionary process. It is probably the subtlety of his argumentation couched in a particularly elegant and aggreeable style that is the cause of the popularity of Professor Gernet's work. [The above lines are a free summary of Mme François Aubin's rather sympathetic review of Professor Gernet's book in *Archives de Sciences Sociales des Religions* N° 56/2 – 1983].

In the following remarks I would first like to address the last question raised by Professor Gernet, that of the universal nature of Christianity, by quoting Professor Arnold Toynbee who in answer to the question whether there is an alternative to communism says: «The answer to this question is that in China and also in India, in the sixteenth and seventeenth centuries long before Communism was ever dreamed of, a different alternative was found and tried by the Jesuit Western missionaries... The Jesuit approach to their enterprise in propagating Christianity in China was so different and promising in itself, and so much to the point today, that our discussion of the Asian peoples encounter with the West would be incomplete if we did not take into consideration the line which the Jesuits in China and India opened out... The Jesuits tried to disengage Christianity from the non-Christian ingredients in the Western civilization and to present Christianity to the Hindus and to the Chinese, not

as a local religion of the West, but as a universal religion with a message for all mankind. It is true that this experiment came to grief, but it was wrecked, not by any intrinsic faults of its own, but by unfortunate rivalries between Jesuits and other Roman Catholic ... missionary orders, ... which had nothing to do with Christianity of China or India. We may expect and hope to see the experiment tried again» (*The World and the West* [Oxford 1953] 63 64). «The historical importance of Dr. Toynbee's thesis was already recognised nearly twenty years ago», writes Malcolm Hay (*Failure in the Far East. Why and how the breach between the Western World and China first began* [Belgium 1956] 6, ftn. 1), «by Otto Karrer». «The last attempt on a wide sclae, 'he wrote', to take account of the native mind was made in the Far East by the Jesuit missionaries in the 17th century. It failed... The decisions in the controversy of the Chinese Rites destroyed the Far Eastern mission which had begun so auspiciously» (O. Karrer, *Religions of Mankind* [London 1936] 225).

But how can respectable historians who want to retain the respect of others as well as their own self-respect arrive at such diametrically opposite views? The clue to an answer may be found if we take a close look at Professor Gernet's sources (pp. 11-18 Fonti in Italian translation) which are predominantly anti-Christian. Voiret's subtitle (Orientierung 257) reads: *Frühe Jesuitenmission aus der Sicht chinesischer Zeitgenossen* [Early Jesuit mission as viewed by Chinese contemporaries] is misleading because Gernet gives only the views of those who opposed the Jesuits without any mention of contemporaries as Hsû Kuang-ch'i, Li Chih-tsao, Yang T'ing-yün (known as the «Three Pillars of the Early Catholic Church» in China) and many others, who were not Catholics. But Voiret's subtitle is misleading also because Professor Gernet's sources also include non-Chinese contemporaries like Fabian Fukansai's *Ha Daiusu* and Domingo Fernández Navarrete, O.P.'s *Tratados...* to mention just two.

Compared with this thourough study of the anti-Ricci, anti-Jesuit and anti-Christian sources, Ricci's own activity and writing get only a very superficial examination mostly through secondary sources. Yet during the eighteen years he spent in China Ricci wrote some twenty-odd books in Chinese, five of which, on scientific subjects, were copied into the *Great Encyclopedia of the Four Treasuries* [Ssu-k'u chüan-shu] while five of his other works (literary and philosophical) are reviewed in the *Summary Review of the General Bibliography of the G.E. of the F.T.* This Great Encyclopedia, the largest extant Chinese work of its kind, was compiled during the Ch'ien-lung reign and was presented to the throne in the second moon of the year 1781.The number of titles the chief editors commented on and reviewed was approximately 10,230 of which the texts of 3,450 were copied verbatim into the Great Encyclopedia in some 36,000 Chinese volumes. Five of Ricci's non-scientific works were only reviewed (not copied into the Great Encyclopedia), because by Ch'ien-lung's time Christianity, which for a short time during the preceding K'ang-hsi reign had been officially recognized and tolerated, was back on the list of pernicious and heterodox religions again, and was persecuted, as a result of Rome's condemantion of the Chinese Rites. Of the five books of Ricci reviewed the three that are mentioned in Gernet's sources are the *Chiao-yu* [On Friendship] and the *T'ien-chu shih-yi* [The true meaning (of the doctrine) of the Lord of Heaven], and the *Ehr-shih-wu yen* [Twenty-five pronouncements (on morals)], while the two not even mentioned are, *Chi-jen shih-pien* [Ten chapters by a non-conformer],and *Pien-hsueh yi-tu* [Apologetical correspondence].

No other contemporary or successor of Ricci has so many titles either included or reviewed. Wouldn't this be a better yardstick to measure Ricci's accomplishments and impact than, as does Voiret, referring to Wang Fuzhi [Wang Fu-chih] and saying: «Was die chinesische Seite betrifft muß man feststellen, daß zum Beispiel der größte Denker des 17. Jhts., Wang Fuzhi, dem Christentum in seinem Riesenwerk ganze fünf 'Zeilen' der beiläufigen Ablehnung widmet (S. 98) [77]»?. And them concludes: «Wird von uns aus die Mission überschätzt, so hat in Wirklichkeit die christliche Lehre in China dieser Zeit keine großen Wellen geworfen». By the way, both the original French (98) and the Italian translation (77) call Wang Fu-chih one of the great thinkers of the 17th century. Wang Fu-chih might have been chosen as a witness because as an anti-monarchist rebel opposed to the neo-Confucian orthodoxy his views appealed to Professor Gernet although most of his writings were not published unti the late 19th and early 20th centuries when the anti-monarchist and anti-Manchu movement rediscovered him. It might be of interest to note that the Great Encyclopedia of the Four Treasuries is at this time being reprinted in Taiwan. *Katholischen Missionen* in introducing Father Charbonnier's article says that, «Der 400. Gedanktag seiner [Riccis] Ankunft in China wird vor allem in Taiwan gefeiert. Aber auch die Volksrepublik China hat des großen Missionars gedacht». In Taiwan elaborate celebrations were held. In the People's Republic of China on the other hand, except for a few local exhibits, lectures and articles, Ricci has been ignored or criticized. During 1983, in Shanghai they commemorated the 350th anniversary of Hsü Kuang-ch'i's death without mentioning Ricci who was Hsü's friend and close collaborator for years. A writer of the Peking *Kuang Ming Daily* (20/7/1983) assessing his contributions says: Ricci was brandishing science, but his purpose was not to bring science to China because he did not allow important parts of geometry to be translated into Chinese; his maps were faulty; he knew little about astronomy; he taught pre-Copernican physics though he knew the new doctrine; the Museum of Liaoning asserts that Ricci himself drew maps but this is not true because he didn't paint. This is just one of several other similar articles very reminiscent of Voiret's and Charbonnier's. The latter, among other things, says that what Ricci attempted was manipulation, that the dialogue he opened with the Chinese was an apologetic and militant one, and that what we can learn from Ricci's experience is to avoid his tactical mistakes. In a relatively short article (five pages) Chinese Marxism is prominently mentioned and maybe herein lies the clue to the popularity of Gernet's work, *Ideology*.

While I know nothing about Professor Gernet's party affiliation, he fits the mold of a dialectical and historical materialist (several acquaitances of Gernet have so testified), if not that of an atheist, who *ipso facto* is opposed to the world outlook of «idealism» and metaphysics. This also explains his choice of sources though the authors of the books in his sources were not materialists or atheists but simply had an ax to grind, or had some personal motive. Prof. Gernet might question that in the apostolic age (see Acts of the Apostles ch. 15, 1-31) Paul and Barnabas successfuly accommodated Christianity, till then a small Jewish sect, to the Gentiles of the Greco-Roman world and ultimately Europe by disengaging Christianity from the non-Christian elements in the judaic law and presenting it to the Gentiles not as a judaic sect but as a universal religion valid for all mankind. As he does question that sixteen centuries later Ricci and his successors sucessfully accommodated it to Chinese civilization (approximately a century after Ricci opened China, in 1583, the K'ang-hsi emperor issued his *Edict of Toleration*, in 1692) by disengaging Christianity from the non-Christian ingredients in Western civilization and presenting it to the Chinese not

as a local religion of the West but as a universal religion valid for all mankind. It was the only attempt since the apostolic age. The West's conviction of its own superiority, implied in Professor Gernet's thesis, «East is East and West is West and never the twain shall meet» carries with itself the obligation indicated by the following slogans: «The white man's burden» (Britain); «La mission civiliçatrice» (France); and «The manifest destiny» (U.S.A.). Failure of the Jesuit experiment at cultural accommodation has brought about the present cultural confrontation. To find a way out of this confrontation with Professor Toynbee (l.c.), «We may expect and hope to see the experiment tried again»; and, continues M. Hay (l.c.), «If the experiment is ever to be tried again it is essential to learn exactly why the first one failed... If the next experiment is to be successful it is essential to give as much publicity as possible to the errors of the past so that they may not be repeated, and to state the facts...».

Roma. J. Sebes S.J.

John W. Witek, S.J. *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J. (1665–1741)*. – Rome (Institutum Historicum S.I.) 1982, xv + 494 p. (= Bibliotheca Instituti Historici S.I., Vol. xliii).

Scholars of Chinese history and Sino-Western relations have reason to be pleased with the current state of studies of the early Jesuit missions to China. Recent books by Jacques Gernet (*Chine et Christianisme: Action et Réaction*, Paris 1982) and John D. Young (*Confucianism and Christianity: The First Encounter*, Hong Kong 1983) enable us to see for the first time some of the very fundamental conflicts between Chinese and Western modes of thought that were manifested in the apologetic literature of the Jesuits and their converts in the seventeenth century and in anti-Christian polemics of the same period. This reviewer does not believe the prospects for reconciliation between the two cultures were as negligible as these authors suggest, but it is clear that they have raised our discussion to a new level of sophistication. Jonathan D. Spence, one of the most gifted historians of China now writing in a Western language, has given us a fascinating and stylistically adventurous portrait of the mental world of Ricci (*The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York 1984). Spence draws on his own great learning about China and on wide and sensitive reading on Renaissance culture, and gives us a broader picture of the European contexts of the life of the great missionary than we have had before. The burst of interest in Ricci accompanying the four-hundredth anniversary of his entry into China, the new Institute for Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco, the Ferdinand Verbiest Project at the Catholic University of Leuven (Belgium), and Professor David Mungello's *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* are other signs of progress.

It is important to notice that much of this work is coming from non-Jesuit scholars and institutions. Their work will be valuable in broadening discourse about these missions, which can be fruitfully approached from a great number of perspectives, and in showing students of China who would not normally take as interest in mission studies that these studies can make important contributions to the history of Chinese culture and Chinese foreign relations. But it is vital to the health of the field that the great tradition of studies by Jesuits of Jesuit mission history should continue and thrive; few if any outsiders can equal the Jesuit scholar's grasp of theological and

organizational complexity, traditional modes of moral reasoning, and so on. Thus no sign of the current health of mission studies is more important than the appearance of Father John Witek's biography of Foucquet.

Foucquet's career in China (1698-1720) spanned the years when apparently promising beginnings of imperial favor and missionary activity were undermined by disputes among the missionaries over jurisdictional issues and over the «Chinese Rites» issues, and by the conflicts that surrounded the visit to the Ch'ing Court of the Papal Legate Charles Thomas Maillard de Tournon. It is Witek's great achievement to take us through these terrible tangles along the line of one priest's career, and to show us just how carefully one must sift the scattered documentation to arrive at a reconstruction of events and opinions. He is an extremely careful and thorough historian, leaving no problem of fact unconsidered, no primary source or secondary study uncited. One side benefit of this is that Witek's footnotes, bibliography, and lists of manuscript sources cited will become indispensable resources for any scholar trying to study the history of the old China missions. Fully trained as a Sinologist as well as as a mission historian, Witek is in full control of the scattered scholarship in Chinese and Japanese relevant to his topic.

The weaknesses of this book are in some measure the effects of Witek's tremendous conscientiousness. He simply will not take up topics he cannot exhaust. Thus for example, he notes (p. 84) that the problem of how well missionaries were prepared for work in a particular mission field deserves further study, and his account suggests that Foucquet's preparation was not at all adequate, but he will offer no tentative generalization about the problem. He clearly knows a great deal about the «Rites Controversy» and knows that it involved several separate issues and on each issue many nuances of position, but he seems to have become so aware of the immensity of the documentation and the complexity of the interpretative issues that he will not go beyond that barest and broadest sketches of the positions of the two sides.

Finally, Witek quite rightly notes that a full study of the peculiar intellectual tendency called Figurism, which sought figures of the Old Testament in the Chinese Classics, especially in the *I-ching,* would require a separate monograph. He gives many examples of the extraordinarily odd ideas of the Figurists: The Supreme Ultimate *(t'ai-chi)* was God; the Primal Simplicity *(t'ai-i)* referred to in a Taoist text was the soul of Christ united to the Second Person of the Trinity before heaven, earth, and man existed (not just an oddity but embodying a theological unorthodoxy, as Witek points out); the Sage *(sheng-jen)* referred to the Messiah; and so on (pp. 155-156, 207, 210). But he makes only scattered references to the trends in European culture that might help us to understand the intellectual climate that produced such strange ideas – interest in the Kabbala, in Egyptian hieroglyphics, in correspondences between Western sacred and profane antiquity, and so on. When we find that the Figurists thought of their theories as means of convincing the Chinese of the truth of Christianity by means of their own Classics, and that Fathers Bouvet and Foucquet even hoped to present these truths in this way to the K'ang-hsi Emperor, who was in fact interested in discussing the *I–ching* with them, the air of unreality surrounding the whole phenomenon becomes more baffling that ever; these ideas certainly would have been even less likely to convince or even interest a Chinese classical scholar than Ricci's rather plausible interpretations of some passages in the Classics. A clue may lie in the conviction of Foucquet that only some kind of Figurist interpretation could bridge the gulf between the Holy See's prohibition of previous Jesuit adaptations of Chinese terms and practices and the obvious need to do something to link Christian truth to

the Chinese classical tradition (p. 252). The desperation of the missionaries about this situation, trends in the European culture of their time, and personal frustrations and deficiencies of temperament (epecially Foucquet's) seem to have combined to produce this extremely odd and marginal movement. Witek provides abundant documentation of these factors, but never synthesizes his understanding of them clearly. We will look forward to his further work on this and other aspects of this field where his erudition and conscientiousness are so much needed. A little more attention to explication of contexts, a little less caution in generalizing from non-exhaustive evidence, will make his already solid contribution really first-rate.

Los Angeles, University of Southern California. J.E. WILLS

HUBERT JACOBS, S.J., (ed.) *Documenta Malucensia.* III *1606-1682.* – Rome (Jesuit Historical Institute) 1984, 8°, XXIII -54-777 p., illustrated (= MHSI 126).

The first two volumes of this work were reviewed in the *AHSI,* Vol. I in 44 (1975), p. 289-290 and Vol. II in 50 (1981), p. 139-40. This third and final volume contains some 234 documents of very varying length, from a few lines to scores of pages, in the main body of the text. The first one is dated at Ternate, 10 April 1606, just after the Spanish reconquest of that island and of neighbouring Tidore, and the last one at Manila 8 June 1682, belatedly reporting the destruction of the Siau mission by the Dutch in 1677. During all those years, the Maluku mission had to contend with inadequate material resources and with a paucity of missionaries, which prevented any spectacular progress and enabled it barely to hold its own at the best of times.

The difficulties of working among a basically unfriendly Muslim population were enhanced by Iberian colonial organizational and administrative confusion, for which the missionaries themselves were not responsible. Although Maluku after 1606 was under Spanish military control (save for the much larger areas controlled by the Dutch), ecclesiastically it continued for a long time to belong to the Malacca diocese, which was part of the Portuguese *Padroado.* Malacca had to contend with strong and usually hostile Muslim neighbours (Aceh, Johore), and was never in a position to send adequate help to Maluku. After the fall of Malacca (January, 1641) the Maluku mission was placed under the Portuguese Jesuit mission of Malabar, with headquarters at Cochim, which was even further away from the scene of action. Only in 1654 was the obvious step belatedly taken of removing Maluku from Portuguese ecclesiastical jurisdiction and transferring it to the Spaniards at Manila.

Even though the Jesuits' presence in the Moluccas was always a precarious one in most respects, they did manage to strike deep roots. The Dutch East-India Company's admiral, Steven van der Haghen, wrote in 1617.

«The Ambonese are always boasting of the Portuguese Fathers, that they were such devout men, solicitous and industrious about instructing the Ambonese and the islanders, and who did not spare themselves to go from one island to the other and from one village to the next; who were always sober and never to be found at banquets and dances; who were never engaged in other things than in attending to their church service, in teaching the people, in visiting and consoling the sick, and in assisting the poor in their wants, supporting them with their own resources. They manage to tell this in such a vivid way as if they saw them still before their eyes» (p. 372).

Among the labourers in this difficult vineyard, perhaps special mention should be made of the following, apart from Xavier himself. His Chinese servant and death-bed companion, Antonio, who was never ordained but who worked as a lowly catechist in the Moluccas, 1554-78 (I, 144); Bernardino Ferrari, who salvaged the mission when it was at its lowest ebb in 1580, and who died at Tidore in 1584 (II, 29*-30*). Fr. Rogier Berwouts (from Limburg) who spent more than twenty years (1582-1604) in the Maluku mission (ib. 31*-33*). The Italian, Antonio Marta, Visitor and reorganizer of the mission from 1587 to 1598, when he died at Tidore (ib. 36*-38*). He was a tireless evangelist and traveller; but in the latter capacity he incurred the criticism of one of his Portuguese Superiors, who wrote from Goa in Dec. 1591. «El Padre Marta, posto que es buen hombre y religioso, es mui estravagante en sus opiniones, y mui amigo de andar de una parte para otra, pisando mares y asiendo gastos. V.P. lo devía avisar que se contenga en su districto y governe los suios, y que dexe guierras: no mesture castellanos con portugueses que no es cosa de tan poca importancia como esso» (ib. 315).

Other notable stalwarts included the Portuguese Luis Fernandes (II, p. 39*-40*), who worked mainly in Tidore and who complained in a letter dated 3 March 1593, that he had received a letter from the Jesuit General at Rome only once in nine years, and the Italian Lorenzo Masonio, who was very active in Maluku, 1589-1605 and again from 1606 until 1622, when he left for Manila, where he died in 1631. He had a thorough command of Malay and of Ambonese as well. He was an expert on canon law, and «a conscientious and zealous priest to whom nothing was too much trouble in visiting, teaching and supporting his Christians» (ib. 45*). In the long agony of the mission after the Dutch conquest of Maluku, the Portuguese Manuel Ribeiro was connected with the mission from 1616 until his death there in December 1640. Surprisingly and frustratingly, «the documents do not report any missionary work or pastoral apostolate of his in the twenty-six years of his connexion with that mission». The two letters of his which are included in Vol. III (DD 104 and 106) deal solely with military and political matters. Finally, we may notice Francisco Miedes, who was the protagonist of the Siau mission in 1654-1673.

Fr. Jacobs explains that there are large gaps in the available documentation on the Maluku mission and that he has only been able to obtain sparse biographical details about some men who laboured there for ten or twenty years. Nevertheless and notwithstanding this disclaimer, he has assembled a massive amount of new material. We now know very much more about the missionaries and their labours in this remote region than even the indefatigable Fr. C. Wessels was able to find.

Professor Jonathan Israel has reminded us that the last battle of the Eighty Years' War was fought on Ternate, 18 July 1649, and that it was a Spanish victory (*The Dutch Republic and the Hispanic World, 1606-1661*, Oxford 1982, p. 336). It finds no echo in these Jesuit accounts: but there is a good deal here about subsequent negotiations between the Spaniards and the Dutch principally around the Spanish evacuation of their forts in the Moluccas in June 1663, in view of the threat of an attack on Manila by the Chinese pro-Ming leader known to Europeans as Coxinga, who had wrested Taiwan from the Dutch in 1661-62. In the event, the Chinese attack on Manila did not materialize, chiefly because of the sudden death of Coxinga. But the Spaniards did not return to reoccupy their forts in the Moluccas, although the Jesuit mission hung on in Siau until 1677, when the Dutch moved in and forcibly dispossessed them. This Siau mission is also well analysed and discussed by Fr. Jacobs.

The long-standing Spanish-Portuguese rivalry over the Moluccas naturally figures largely in these documents. Fr. Jacobs eruditely elucidates all the twists and turns of the ecclesiastical and missionary developments in this connection, whether *in loco,* or at Manila, Malacca, Cochim and Goa. He maintains an admirable impartiality in this respect, which is, perhaps, not quite so evident in his discussion of the twists and turns of the Muslim rulers, who, in reality, were sometimes more sinned against than sinning. For example, Fr. Jacobs states (III, 6*), that King Gorontalo of Tidore was «judicially killed by order of the Governor, Don Pedro de Mendiola», in August, 1639. It would be more correct to say that he was murdered.

With the publication of *Documenta Malucensia,* Vol. III, Fr. Jacobs has finished the work which he began many years ago. He is far too modest to quote the Latin tag *si monumentum requiris, circumspice;* but this reviewer can affirm from his personal knowledge of the Moluccas in 1933, and the interest which he has taken in their historiography ever since, that these three bulky tomes of *Documenta Malucensia* form an admirable monument to their author.

Berkhamsted, Herts. C. R. Boxer

Opere tibetane di Ippolito Desideri S.J. Vol. I: *Il «T'o-rańs»* (L'aurora); vol. II: *Lo «Sñiń-po»* (Essenza della dottrina cristiana); vol. III: *Il «'Byuń-k'uńs»* (L'origine degli esseri viventi e di tutte le cose). Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Toscano S. X. – Roma (Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente) 1981, 1982, 1984, 8°, 334, 296, 344 p.

Quando p. Desideri morì di mal di petto (1733) nella casa professa di Roma, la sua non piccola eredità letteraria passò all'Archivio della Compagnia, e vi rimase tranquillamente sepolta fino al nostro secolo. Il primo a profittarne fu il De Filippi per la sua edizione inglese della Relazione sul Tibet (1932): coi due testi trovati dal p. Wessels nell'ARSI nel 1924 egli collazionò e integrò il manoscritto di Firenze – da lui preso per base – del quale ampi estratti erano stati pubblicati dal Puini tra il 1876 e il 1904. Gli stessi testi, riconosciuti autografi dai pp. Tacchi Venturi e Castellani, confluirono vent'anni dopo (1954-1956) nell'edizione critica della Relazione originale (cf. AHSI 24 [1955] 464; più ampiamente: 1 [1932] 325-327; 4 [1935] 363-364). L'ammirazione per il «sovrano» conoscitore della letteratura lamaista, come il Petech, editore della Relazione, chiamò il missionario gesuita pistoiese, indusse il maggior studioso italiano di tibetologia, Giuseppe Tucci (+ 1984) fondatore dell'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, a voler dare alla luce anche quelle quattro opere in lingua tibetana che Desideri scrive nella Relazione di aver composte durante i cinque anni e mezzo (marzo 1716-dicembre 1721) della sua permanenza nel Grande Tibet. Si procurò pertanto le fotografie dei manoscritti dell'ARSI. Procedendo però nella traduzione, si rese conto di non disporre di un'adeguata conoscenza della filosofia scolastica, sul cui filo sono condotte le opere. Bisognò dunque aspettare che s'invogliasse dell'impresa un esperto di filosofia classica che insieme leggesse la difficile lingua tibetana. Una unione assai problematica.

L'interprete attrezzato fu tuttavia pronto un tre decenni fa, non proveniente però dai confratelli del Desideri, bensì dalla Pia Società di S. Francesco Saverio per le missioni estere. Nel 1945 s'era presentato al prof. Tucci un giovane sacerdote saveriano, p. Giuseppe M. Toscano, chiedendo che gl'insegnasse la lingua tibetana, volendo de-

dicarsi allo studio delle opere del Desideri, che aveva preso ad ammirare fin dall'adolescenza. Il Tucci promise di passargli le fotografie dei manoscritti, qualora egli avesse steso per lui la storia della prima missione cattolica nel Tibet, cioè quella che la Compagnia cominciò e sostenne per un quindicennio nel Tibet occidentale nel secondo quarto del secolo XVII. P. Toscano accettò la condizione, e così, per merito del valoroso saveriano, si ebbe nel 1951 in italiano, anche se stampata a Hong Kong, la narrazione di questa nostra missione dai contorni eroici («si tratta di un'epopea», asseriva il Tucci). Anzi, un provvidenziale incontro a Pechino consentì all'autore di dissipare l'ombra che gravava sulla prima relazione che ne fece il fondatore, p. A. de Andrade, per via di certe cerimonie descritte, chiarendo che trattavasi di cerimonie della religione bon po, anteriore all'ingresso del buddhismo in Tibet (cf. AHSI 47 [1978] 287-289, ove si presenta la riedizione rimaneggiata della narrazione, Bologna 1977).

Dopo anni e anni di tenace lotta contro le molteplici e gravi difficoltà estrinseche ed intrinseche (tra queste, principali il disordine in cui erano stati riuniti i testi e i fogli, e la scrittura corsiva di taluni testi), p. Toscano sta ora avanzando rapidamente verso la meta. Edite in quattro anni tre opere seguendo l'ordine cronologico di composizione, attende ora a preparare il vol. IV, che conterrà un'opera non indicata a parte da Desideri – forse perché non finita –, ma individuata dal p. Toscano nel medesimo codice dell'ARSI che conserva il testo edito nel vol. III; i voll. V e VI saranno per l'ampio scritto sulla trasmigrazione delle vite – dogma fondamentale del buddhismo –, che venne dall'autore particolarmente e lungamente elaborato.

Il vol. I non fa corpo con i volumi seguenti: fu composto dal p. Desideri ancora nel primo anno della sua dimora a Lhasa, e non si rivolge ai lama-dottori, come gli scritti posteriori, ma alla gente comune; mira soprattutto a dissipare le tenebre delle concezioni demonolatriche, eredità dell'antica religione detta Bon; donde il poetico titolo, del resto adatto allo scritto, che è in versi.

Alla fine di novembre 1717 p. Desideri, dopo otto mesi di studio intensissimo del buddhismo tibetano in due importanti lamaserie, si accinse a comporre, com'egli scrive, «l'opera della confutazion degli errori di quella setta, e della dichiarazione delle verità della nostra Santa Sede» (cf. *Civiltà Catt.*, 1983/III, 392). Era stato lo stesso re di Lhasa, aperto alla verità religiosa, a chiedere al missionario, dopo aver letto il *T'orans,* l'approfondimento del rapporto lamaismo-cristianesimo, dicendogli di ritirarsi in qualche lamaseria a studiare i testi del primo, e a mettere poi per iscritto le sue obiezioni. Una volta che si sentì pronto, Desideri passò a scrivere. L'opera comprese alla fine tre tomi: due per la confutazione del lamaismo, il terzo per la presentazione del cristianesimo. Appunto questa presentazione costituisce il vol. II delle «Opere tibetane», come appare dal titolo italiano. Col vol. III è iniziata dunque l'edizione della confutazione del lamaismo; solo con esso pertanto si può cominciare a rendersi conto di quel «memorabile incontro avvenuto sul 'tetto del mondo' fra la *Summa* dell'Aquinate e il *Lam rim c'en mo* di Tsoṅ k'a pa», come amava definirlo il Tucci.

In effetti, mentre nel vol. II, all'esposizione della dottrina cristiana (Trinità, Credo, Padre nostro e Ave Maria, Comandamenti, peccati, sacramenti), Desideri fa precedere soltanto una critica serrata e profonda ma sintetica del fenomenismo universale, in questo volume constatiamo l'esattezza delle sue ripetute affermazioni di confutare gli errori degli interlocutori con ragioni dedotte dai loro stessi principi e autori (cf. I, 55): la lista degli scritti lamaistici, al principio del volume, è lunga (p. 18-23).

Così dal vol. III, e in parte pure dal II, emerge ormai una nuova dimensione della figura del Desideri: non più solo l'esploratore e l'etnografo del Tibet, anzi l'iniziatore degli studi tibetani e primo descrittore del lamaismo, ma anche quello che, primo nel-

l'epoca moderna, ha preparato gli strumenti per un confronto dottrinale del cristianesimo con una grande religione non cristiana, com'è il buddhismo. In particolare nel vol. III è svolto il tema del «Vuoto». Nella «Vacuità», come la chiama p. Desideri – cioè la *sūnyatā* dell'indiano Nāgārjuna e cuore della filosofia buddhista del lamaismo – egli individuò il punto di incontro tra cristianesimo e buddhismo. *Śūnyatā* significa infatti l'universale interdipendenza dei fenomeni; ma ciò equivale a dire che nessun fenomeno ha in sè la ragione del proprio essere, donde la necessità di trovarla fuori di essi, in un non dipendente. Nonché dunque negare l'Indipendente Assoluto, proprio in forza della dottrina della *śūnyatā* i lama dovevano ammetterlo. Le cose, spiegò Desideri, sono, sì, «vuote di Assoluto», ma non «di dipendenza dall'Assoluto» (cf. I, 46). I saggi tibetani, osserva ancora p. Desideri, negano continuamente l'Assoluto, ma negandolo lo descrivono con una esattezza degna di Aristotele (cf. III, 325). Sicché un ponte dal cristianesimo al lamaismo c'era: «La dottrina dell'Esistente da se stesso e dell'Assoluto è molto simile alla dottrina del Vuoto», si leggerà nel vol. IV (cf. I, 48). Reca davvero stupore come p. Desideri arrivasse a capire, e da se solo, il senso della *śūnyatā* come relatività universale, quando solo in questi ultimi decenni vi sono giunti gli studiosi di Buddhismo. Ma quanto penosa e lenta sia stata la conquista, ce lo ha raccontato egli stesso (cf. *Civ. Catt.* cit., 394 n.).

Quando il p. Desideri, che per un'invasione di Zungari aveva abbandonato Lhasa, vi tornò nell'aprile del 1721 avendo ricevuto l'ordine di lasciare il Tibet, e sottopose al suo antico maestro di lingua l'opera elaborata durante l'assenza, questi uscì in tali espressioni di ammirazione «e con tante proteste – afferma la Relazione – di non esser egli capace di comporre un'opera eguale, e molto meno di rispondere alle forti ragioni della mia, che sparsasi una tal voce, si fece subito alla mia casa un flusso e riflusso di gente, specialmente di dottori e maestri, che da' conventi e dalle università, massime dalle due primarie di Serà e di Breêbung ['Bras-spuns], venivano e ritornavano da me dimandando di vedere e leggere que' libri; ed il parere e sentenza comune di tutti fu questa, che dovessero scegliersi alcuni de' più accreditati e dotti Lamà, a' quali consegnar quella mia opera col carico d'esaminarla e di specificare distintamente i luoghi, a' quali non sapessero che opporre, e negli altri dove trovassero ragioni in contrario, le mettessero in iscritto e me le proponessero» (*Civ. Catt.* cit., 394). Sarebbe stata una cosa unica nella storia delle missioni moderne, questo confronto diretto. Purtroppo, p. Desideri dové sgombrare e partire, spostandosi ai confini del Paese in attesa della stagione propizia per scendere in India. Nel 1707 erano giunti a Lhasa – ma non presentandosi come missionari – i Cappuccini inviati da Propaganda Fide; ne erano bensì partiti nel 1711, ma v'erano tornati nell'ottobre 1716; p. Desideri ipotizzava una fraterna collaborazione (cf. anche qui, nel vol. II, 275s, 278); Roma però, benché edotta dal gesuita dell'opera che andava rapidamente componendo, confermò l'esclusiva del Tibet ai Cappuccini.

Dobbiamo essere profondamente grati al p. Toscano perché allo sforzo del Desideri, qualificabile a buon diritto di eroico, ne ha aggiunto uno proprio, che può dirsi non minore, affinché il così promettente frutto del primo venisse finalmente conosciuto e valorizzato. Il recupero di queste «Opere tibetane» arricchisce la letteratura missionologica di un monumento insigne; a tal punto che il p. Battista Mondin S.X., decano della Facoltà filosofica dell'Università Urbaniana, nella Prefazione premessa al vol. III, dopo aver osservato che fra i tentativi di «nuove inculturazioni del cristianesimo effettuate dai gesuiti in America e in Asia nel secolo XVII, ... intenzioni espressamente culturali ebbero i tentativi compiuti dai padri Valignano, Ricci, Nobili e Desideri in Asia», ha potuto asserire: «Dei quattro il più coraggioso ed avanzato fu sen-

z'altro quello compiuto dal Desideri... Solo il padre Desideri ebbe l'ardire di tentare l'inculturazione al più alto livello possibile, instaurando un confronto diretto tra il pensiero filosofico-teologico del buddhismo e il pensiero filosofico-teologico del cristianesimo» (p. 8). Per tale dialogo egli era ben attrezzato anche sul piano umano, compreso un «profondo rispetto per i lama e la loro religione» (I, 42): ce lo fanno sentire con immediatezza le frasi che aprono l'opera di confutazione: «Domanda intorno alla teoria del creato e delle vite passate, presentata ai saggi del Tibet dal lama cristiano di nome Ippolito» (I, 41).

L'edizione nulla lascia a desiderare tecnicamente perché sia agevolata l'intelligenza di un complesso così importante, ma anche così lontano dalla conoscenza comune. Si constata subito che tutto è stato scelto ed eseguito con somma cura. Aggiungendovisi lo stile chiarissimo dell'editore, la consultazione e la lettura dei volumi risultano facilitate al possibile.

Oltre le ampie introduzioni alle singole opere, delle quali forniscono un compiuto ragguaglio, si ha nel vol. I una introduzione generale (p. 17-63) che è fondamentale, in quanto vi viene finalmente inventariato e minutamente descritto l'intero fondo desideriano della sezione *Goa 73-76a* dell'ARSI, si tratti di testi completi o frammentari o anche brevissimi, già noti o segnalati per la prima volta, di testi finiti o solo di abbozzi, appunti, esercitazioni, copie di lettere...: 7 numeri sono dedicati ai testi italiani, uno a un testo latino, 12 ai tibetani (dei quali viene anche tradotto qualche brano significativo, come due preghiere all'«Unico e sublime Ente Supremo», p. 54); in complesso l'asterisco, indicante novità, compare ventitré volte. Perduti sono la traduzione del *Lam rim c'en mo* di Tsoṅ k'a pa, dettata a un cappuccino; una grammatica; e il dizionario dei termini religiosi e filosofici. Rileviamo in particolare: la notizia (p. 32s) che in *Goa 73* c'è un quarto manoscritto, autografo, però incompleto, della Relazione, previo, a quanto appare, agli altri due di *Goa 71* e *72;* e, fra gli scritti tibetani, i numeri 4 e 5: il 4, perché annuncia il ritrovamento anche della quarta opera elencata da p. Desideri, che si temé perduta, non essendo state contate dal Petech, quando esaminò i manoscritti, se non tre opere (stava invece nel fondo *Jap-Sin* e fu riportata al fondo *Goa* dal p. Lamalle in tempo perché p. Toscano la potesse identificare); il n. 5, perché offre un puntuale sommario (p. 47-50) dell'opera desideriana, da annoverare ormai come quinta, che tratta dell'Assoluto in quanto fine ultimo. Di speciale interesse infine l'anticipazione sul tomo della metempsicosi: si viene a sapere che l'opera «procede sempre mescolando pagine di profonda filosofia a bellissime poesie: ad ogni capitolo segue una breve poesia ove viene riproposta la soluzione con un quadretto altamente poetico» (p. 42).

Il testo tibetano (fotocopiato), che nei primi due volumi è in elegante carattere stampatello, minutissimo e corsivo nel terzo, occupa rispettivamente le pp. 87-152; 51-152; 51-134. Le note sono di carattere critico: commentano i termini usati o adducono il pensiero indo-tibetano parallelo; abbondano particolarmente, come è ovvio, nel vol. III, che è di serrata argomentazione.

Ogni volume è arricchito di più appendici, l'ultima delle quali è un glossario desideriano, di cui è evidente la preziosità: spiccano a parte nel vol. I gli attributi di Dio e degli angeli; mentre il glossario del II è costituito da due serie: termini filosofici, termini religiosi cristiani. Al Desideri spetta dunque anche il titolo di creatore del linguaggio cristiano tibetano. Delle altre appendici, tutte per un verso o per l'altro di alto interesse, vanno notati in particolare: la seconda e la terza del volume I, cioè i primi sette (su diciotto) capitoli del *T'o-raṅs* in italiano, divisi verso per verso e pronti per la traduzione tibetana; e una competente indagine sulla lingua e stile di Desideri (rap-

portata al tibetano odierno, la sua lingua risulta migliore nella seconda opera, «per divenire poi quasi perfetta» nell'opera sulla metempsicosi: p. 36); e le appendici del II (che si apre con una Prefazione del p. Arrupe), costituite da due inediti: la lettera – già reperita dal p. Castellani (AHSI 24 [1955] 463) – con la quale il fr. Desideri, studente di teologia al Collegio Romano, il 14 agosto 1712 chiese istantemente al p. Generale di essere destinato a riprendere la missione del Giappone (il giorno dopo il p. Tamburini lo destinò invece a risuscitare quella del Tibet, dopo tre tentativi non riusciti organizzati in India posteriormente al 1700); e una lettera latina – con traduzione – di fra Domenico da Fano, prefetto della Missione cappuccina in Tibet, per scagionare la Compagnia dagli appunti mossi da fra Felice da Montecchio; probabilmente tradotta in latino da Desideri e corretta insieme da tutt'e due, è pregevole per elementi storici e una testimonianza sull'intensa applicazione del gesuita allo studio dei libri tibetani.

La già lunga presentazione esteriore delle «Opere tibetane» del p. Desideri – proporzionata tuttavia all'importanza che hanno per la storia missionaria della Compagnia – non consente di entrare nei particolari del contenuto e dei pregi per i singoli volumi ora disponibili; si può però dire globalmente, oltre quanto se ne è accennato, che il lettore non sprovveduto ne resterà avvinto, facilmente condividendo l'entusiasmo dell'infaticabile editore. E ritroverà nella prosa e nei versi tibetani la vena fluente del migliore Desideri scrittore italiano, del quale già il p. Tacchi Venturi mise in rilievo la «lucidità e freschezza d'espressione» (*Enc. Ital.* XII [1931] 679).

Roma. M. Colpo S.I.

José Cardiel. *Compendio de la historia del Paraguay (1780)*. Estudio preliminar de José M. Mariluz Urquijo. – Buenos Aires (Fundación para la educación, la ciencia y la cultura) 1984, 8°, 214 p.

Con una buena presentación se nos ofrece este nuevo escrito del P. José Cardiel, famoso jesuita español, misionero entre los guaraníes. No es nuevo el nombre de este autor entre los que, basados en una larga experiencia del trabajo reduccional y con no menor espíritu polémico, se dedicaron a defender lo obrado en este campo por la Compañía de Jesús. El autor del estudio preliminar (p. 7-36) nos presenta con acopio de material la figura del P. Cardiel en relación con el tratado de 1750 y nos da una idea del escrito que publica perteneciente a la Biblioteca comunale de Bolonia.

La obra que nos ocupa está dividida en 21 capítulos, que podemos agrupar de la siguiente manera: Capítulos introductorios (1-4), donde habla de los motivos de este escrito, qué cosa sea la América, el Paraguay y la provincia jesuítica del mismo nombre. Siguen seis capítulos sobre las reducciones del Paraguay (5-10). Luego estudia las cuestiones del tratado de límites de 1750 (11-14). A estos añade seis capitulos de polémica: sobre Cárdenas (15-18), sobre Antequera (19) y sobre los comuneros (20). Por último hay un capítulo (21) sobre el servicio personal. Indudablemente los capítulos dedicados al tratado de límites son los más interesantes, pues el autor no sólo habla como testigo de vista, sino también como persona que tuvo que intervenir en muchos de los problemas que causó el citado tratado, pues estuvo en las reducciones por aquellos tiempos, tuvo trato con el gobernador Cevallos y otros funcionarios españoles y portugueses, y sufrió las consecuencias de sus escritos y de sus palabras contra el citado tratado. Pero no son de despreciar los otros capítulos, pues todos los escritos del P. Cardiel nos dan a conocer un misionero deseoso de comprender la historia y las

realidades. Tal vez sería interesante una comparación entre los diversos escritos del P. Cardiel sobre esta materia, ya publicados por los PP. Muriel, Hernández y Furlong, con el que estamos reseñando, como un estudio de la opinión del P. Cardiel sobre los escritos de fray Bartolomé de las Casas.

Agradecemos el autor del estudio preliminar esta publicación, que agrega un nuevo elemento al conocimiento de los escritores coloniales rioplatenses.

Roma. H. Storni S.I.

Letters from a Modernist: The Letters of George Tyrrell of Wilfrid Ward. 1893–1908. Introduced and annotated by Mary Jo Weaver. – Shepherdstown, WV (Patmos Press), 1981, 8°, 192 + xxxiv p.

George Tyrrell, dismissed from the Society of Jesus in 1906 for refusing to recant his ideas and excommunicated in 1907 for publicly criticizing Pius X's encyclical *Pascendi dominici gregis,* has in recent years received admiring attention from scholars and numerous students in search of a dissertation. Assiduous searching has yielded several important caches of letters, not the least of which was Mary Jo Weaver's find of most of Tyrrell's letters to Wilfrid Ward, long forgotten in a trunk at Crosby Hall where they had been transferred from London for safekeeping during the War. Herewith are published sixty-nine cards and letters from Tyrrell to Ward (Weaver counts sixty-eight, because she treats one card with its own postmark as part of no. 54). Regrettably Ward's side of the correspondence seems no longer to be extant. In five appendices Weaver includes Tyrrell's unpublished rejoinder to Robert Dell, «Who Are the Reactionaries?» rejected by Jesuit censors for publication; the text of the joint pastoral letter, «The Church and Liberal Catholicism», published by the Roman Catholic bishops in the province of Westminter in 1901 and discussed in a few of Tyrrell's letters; four letters of Tyrrell to Maria Longworth Storer, three to Josephine Ward, and one each to Charles Devas and John Gerard.

The pubblication of manuscript sources is such a rare event, that one hates to see a botched job. Yet that is what we have in this book. In less than 200 pages of text, I counted some 300 errors of various sorts: editorial errors such as internal inconsistencies in punctuation and capitalizations, erroneous uses of foreign accent marks, typos, and outright misspellings. Beyond these editorial errors, however, are more than sixty misreadings of Tyrrell's script, several erroneous identifications, dates, and translations of foreign phrases. The editorial decision to regularize Tyrrell's spelling, punctuation, and dating will irritate historians who want a precise transcription that duplicates all the author's mannerisms. The result is a primary resource wholly unreliable for critical work, although the ideas and issues discussed remain intact.

Weaver's introduction would have been more helpful had it been historiographically more rigorous–had it, for example, grappled with and settled on a definition of modernism and liberalism, and had it better situated Tyrrell's letters within the modernist crisis, rather than spend so much explanation on Ward. She finds, for example, «Turrell's development of radical postures ... not as interesting as the fact that there was a relationship between him and Ward at all». Yet Tyrrell is not remembered for his relationship with Ward. As for his «radical postures», it should be noted that they were merely *perceived* as such by authorities, and time has reopened a number of the discussions of the period.

In her Acknowledgements, Weaver takes «responsibility for any mistakes in my introduction, but must acknowledge a clear indebtedness to scholars and friends who have read the manuscript and helped me to sharpen my arguments, refine my definitions and avoid some serious problems». It needs to be pointed out, however, that her advisers had the benefit only of an early draft of the transcript, which was thinly annotated, and no copies of the manuscript correspondence to read against the transcript. Quite obviously no one familiar with Tyrrell made the kind of cross-checking that such a publication demands.

Students and scholars of the modernist period, who are able to compensate for errors and lacunae, will find this work of great interest and benefit, but casual readers will find much that is confusing, enigmatic, or simply trivial. To be sure, there is gold in the ore (to quote one of Tyrrell's favorite metaphors). Specialists will spot it readily enough, but nonspecialists will probably not find their effort adequately rewarded.

Creighton University, Omaha. D. G. SCHULTENHOVER, S.J.

FRANZ H. MUELLER. *Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre.* – Köln (J. P. Bachem) 1980, 8°, 220 S., Ill.

Der Verfasser dieses Buches wurde i.J. 1900 geboren, emigrierte 1935 nach England und ein Jahr später in die Vereinigten Staaten, wo er zunächst an der Universität der Jesuiten in St. Louis und seit 1940 in Minnesota am St. Thomas College als Leiter der wirtschaftlichen Abteilung bis 1970 wirkte. Von früh auf hatte er sich für soziale Fragen und die Soziallehren des hl. Thomas von Aquin interessiert und kannte während der Studienjahre in Berlin P. H. Pesch als väterlichen Freund, dessen er noch im hohen Alter dankbar gedenkt.

Das Buch zerfällt in zwei ungleiche Teile: im 1. wird die Lebensgeschichte des P. H. Pesch, im 2. dessen Lehre, die in seinem Hauptwerk, im fünfbändigen *Lehrbuch der Nationalökonomie,* niedergelegt ist, geschildert. Die Monographie ist besonders für gebildete Laien gedacht und setzt Kenntnisse über die Volkswirtschaft voraus.

Heinrich Pesch – dessen Name auf S. 203 Anm. 3 erklärt wird – kam 1854 in Köln als jüngerer Bruder des Tilmann zur Welt. Um 1850 zog die Familie nach Bonn, wo Heinrich seine Studien machte. Da die Professoren Altkatholiken wurden, sattelte er von der Theologie zum Jus um, trat aber am 10. Januar 1876, kurz nach Ausbruch des Kulturkampfes, in den Jesuitenorden in Holland ein. Es folgten die langen Jahre der Ausbildung: in Holland, Österreich (Feldkirch) und England, wo er 1885-1888 Theologie studierte und 1887 die Priesterweihe erhielt. Die Lage der arbeitenden Klasse in England war es, «die in ihm den Vorsatz reifen ließ, sein Leben der Lösung der Arbeiterfrage zu widmen» (26). Von größtem Einfluß auf ihn waren auch die Vorlesungen von Theodor Meyer, Ethiker und Rechtsphilosoph (23), sowie die scholastische Methode der Ausbildung. Von 1890 bis 1918 gehörte Pesch dem Schriftstellerkolleg der «Stimmen aus Maria-Laach» (später «Stimmen der Zeit») an, für die er 98 Artikel oder Besprechungen schrieb. Nach Zwischenaufenthalten in Mainz als Spiritual und in Luxemburg, dem Sitz der «Stimmen», kam er 1901 nach Berlin, wo er bis 1903 blieb, um sich in seinem Spezialfach weiter auszubilden und sein großes Lebenswerk in Angriff zu nehmen. Dann kehrte er nach Luxemburg zurück, wo er eine sehr gute Bibliothek und Ruhe für seine Studien fand. Von 1910 bis 1925 lebte er bei den Schwestern vom Guten Hirten in Berlin-Marienfelde und kehrte dann 1925 krank

nach Valkenburg zurück, wo er, schon länger zuckerkrank, 1926 starb. Wenige Jahre zuvor hatte er sein Riesenwerk im Umfang von fast 4000 Seiten abgeschlossen; aber weder er noch sein «Schüler» und Nachfolger G. Gundlach brachten ein oft gewünschtes Compendium heraus.

Im 2. Teil werden nun die weitschichtigen Probleme der *allgemeinen* Volkswirtschaft behandelt, wie sie P. Pesch in seinem *Lehrbuch* sehr ausführlich diskutierte: er zeigte immer eine starke Neigung zur Breite und wurde, allerdings ohne Erfolg, diesbezüglich von seinen Begutachtern gemahnt. So hätten nach Nell-Breunings Ansicht die fünf Bände auf zwei reduziert werden sollen (60). Mueller gibt uns eine «konzentrierte und kommentierte Inhaltsangabe», wofür ihm der Leser dankbar ist. Pesch selber war ursprünglich defensiv-apologetisch eingestellt, später wurde er irenisch. Manche seiner Ausführungen haben begreiflicherweise heute eher historischen als aktuellen Wert. Als Hauptfeind des Volkswohls betrachtete er den Kapitalismus; weniger scharf beurteilte er den Sozialismus, um dann den Solidarismus mit dem Subsidiaritätsprinzip in den Vordergrund zu stellen, Gedanken, die später von andern weiterentwickelt wurden. Den «christlichen Sozialismus» lehnte er 1902 ab, gebrauchte aber 1919 den Ausdruck. Bei Pesch steht immer der «Mensch» im Mittelpunkt, der kein Umsatzgut, keine «bloße Sache» oder Ware ist (123). Als die drei Grundpfeiler werden genannt: Familie, Staat, Eigentum (167-173).

Pesch war ein Theoretiker, der es vermied, praktische Ratschläge zu geben. Sein Verdienst ist es, die Eigenständigkeit der Wirtschaftswissenschaft als eigene Wissenschaft von der Moralphilosophie abgetrennt zu haben.

Dieses sehr eng gedruckte Buch dürfte die erste umfassende Studie über Leben und Werk des bahnbrechenden Nationalökonomen H. Pesch sein, dem der dankbare Verfasser schon 1951 in Social Order 4 (St. Louis) 147-152 seine Aufmerksamkeit geschenkt hatte (siehe AHSI 20 [1951] 397, N. 286).

Rom. J. WICKI S.I.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

CHRISTIAN GREBNER. *Kaspar Gropper (1514 bis 1594) und Nikolaus Elgard (ca. 1538 bis 1587). Biographie und Reformtätigkeit. Ein Beitrag zur Kirchenreform in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573 bis 1576.* – Münster (Aschendorff) 1982, 8°, XLII-856 S. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 121).

Das vorliegende Werk, eine Doktorarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, behandelt in einem komplizierten Aufbau Biographie und Reformtätigkeit zweier Persönlichkeiten in den Jahren 1573 bis 1576 in Franken und im Rheinland: Kaspar Gropper und Nikolaus Elgard. K. Gropper war eher Jurist als Theologe. Nach den Studien in Löwen und Köln wirkte er am Reichskammergericht, dann am Hofe Herzogs Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg und wurde dort Inhaber geistlicher Pfründen. 1550-58 stand er im Dienst der Kölner Kirche, kam dann nach Rom, wo er 15 Jahre lang Auditor der Rota war. Als außerordentlicher Nuntius kehrte er nach Deutschland zurück. Nach wenig erfolgreichem Wirken führte er ein ganz zurückgezogenes Leben von 1576 bis zu seinem Tode 1594.

Für seine Legationstätigkeit wurde ihm als Theologe Nikolaus Elgard beigegeben. Er stammte aus Arlon, wurde 1563 ohne Theologiestudien zum Priester geweiht und wirkte in der Diözese von Trier. 1569 sandte ihn sein Bischof nach Rom ans Germanikum. «Der Einfluß, den das Germanikum, die Gesellschaft Jesu sowie das im Geist des Konzils von Trient erneuerte Papsttum auf den nunmehr fast dreißigjährigen Priester ausübten, kann kaum überschätzt werden» (183-4). Von Rom kam Elgard nach Augsburg, wo Kardinal Otto von Truchseß ihn zum Visitator der Diözese ernannte und mit der Durchführung der Trienter Reform beauftragte. Zur eigentlichen Visitation kam es aber wegen des Todes des Kardinals nicht mehr. Dafür wurde Elgard K. Gropper als Theologe beigegeben. Nach Beendigung der Nuntiaturtätigkeit ist Elgard zum Weihbischof von Mainz mit Sitz in Erfurt ernannt worden.

Die Nuntiaturtätigkeit erfolgte in den Territorien Augsburg, Würzburg, Bamberg, Fulda, Mainz, Köln und Jülich-Kleve. Wo es in diesen Jahren um kirchliche Reformarbeit ging, wurde fast immer die Verbindung zur Gesellschaft Jesu gesucht. Besonders Elgard hatte innige Beziehungen zum Orden, die uns hier näher interessieren. Schon in Augsburg machte er eine Werbereise für das Germanikum und bemühte sich um die Übertragung des Stifts Heilig Kreuz an die Jesuiten. Während der Legation Groppers setzte er sich in zwei Denkschriften dafür ein, Seminar und Schule in Bamberg den Jesuiten anzuvertrauen. In Köln hielt er die Leichenrede für die Jesuiten Johannes Rethius, Leonhard Kessel und Nikolaus Faber, die vom geisteskranken Ordensbruder Gerhard Pesch am 26. November 1574 ermordet wurden.Auf Bitten des Provinzials Hermann Thyräus setzten sich Gropper und Elgard 1574 für das vor zwei Jahren eröffnete Kolleg von Fulda ein, das den Widerstand des landsässigen Adels und der Kapitulare hervorrief. Auch in Erfurt, wo Elgard als Weihbischof residierte, versuchte er die Jesuiten anzusiedeln, doch ist es ihm nicht gelungen. Wie eng die Beziehungen Elgards zum Orden waren, zeigt auch die Tatsache, daß er fast sein ganzes Vermögen den Jesuiten vermachte.

Die Ordensgeschichte betreffenden Begebenheiten wurden hier auch deshalb aufgezählt, weil in diesem großen Werk bedauerlicherweise ein Sachverzeichnis fehlt.

L. Sz.

Rudjer Bošković. Annales de l'Institut Français de Zagreb. Troisième série, n. 3, 1977-1982. Numéro spécial consacré à Rudjer Bošković. Coordination assurée par Madame Gabrijela Vidan. – Zagreb, 1983, 8°, 288 p.

Nelle «Annales», le quali appaiono, con brevi interruzioni, da oltre 45 anni, scienziati e letterati pubblicano lavori, destinati ai lettori francesi, sul patrimonio culturale croato o intorno alle relazioni culturali croato-francesi. Questo numero degli annali è finora l'unico dedicato interamente ad una sola persona, ciò che si giustifica anche per il fatto che al Bošković, passato in Francia nel 1773, un decreto di Luigi XV concesse la nazionalità francese.

Il volume è costituito da dodici saggi sulla vita e sui vari campi d'attività di Bošković. Scienziati di diverse specializzazioni da Zagrabia, Belgrado, Dubrovnik, Roma, Grenoble, Parigi presentano il Bošković filosofo, scienziato e uomo. Sono descritte anche le sue missioni diplomatiche per conto della Repubblica di Ragusa (Dubrovnik). L'ultimo articolo, che forse avrebbe trovato posto più opportunamente all'inizio, dà la biografia e presenta i contributi più importanti di Bošković in campo scientifico (per l'elenco dei saggi, AHSI 53 [1984] p. 601). In particolare piace porre in rilievo alcuni contributi relativi allo scienziato. Così, Ž. Dadić, dell'Istituto di Storia delle Scienze dell'Accademia Jugoslava delle Scienze e delle Arti (Zagreb), presenta i problemi dell'astronomia teoretica che interessavano Bošković e specialmente mette in rilievo i suoi meriti nella determinazione delle orbite delle comete e dei pianeti Giove e Saturno; N. Čubranić, dell'Università di Zagreb, si occupa di Bošković e la geodesia scientifica, nella quale egli ottenne risultati importanti; E. Stipanić, dell'Università di Belgrado, studia il ruolo della matematica nelle sue opere, le sue idee relative all'infinito, certe sue vedute sul continuo, sulle questioni fondamentali della geometria e sui campi di forza.

Chi voglia conoscere il gesuita croato e la sua opera troverà una buona presentazione, e materiale scelto con criterio scientifico, in questo volume, che può considerarsi anche come una remota preparazione alla celebrazione del 2° centenario della morte (Milano 13 febbraio 1787).

Zagreb. I. Strilić S.I.

Alberto Armani. *Ciudad de Dios y ciudad del sol. El «Estado» jesuita de los guaraníes (1609-1768)*. Traducción de Marcos Lara. – México (Fondo de cultura económica) 1982, 8°, 232 p. (= Sección de obras de historia).

Esta revista ya ha dado cuenta (AHSI 47 [1978] 395-397) de la edición original italiana de esta misma obra. Por eso, en esta breve nota nos limitaremos a llamar la atención sobre algunas molestas equivocaciones que se le han escapado al traductor, no respetando el pensamiento original del autor. Al pie de la p. 592 se dice: «Hechos de este género indujeron a las autoridades españolas a estimular la afluencia de mujeres españolas...», cuando el autor dice expresamente lo contrario: desalentar la afluencia de mujeres españolas. En la p. 110, 20: «Si el progreso general fue lento, no fue por causa del ya referido desarraigo brusco de las tradiciones seculares, ni tampoco del régimen de segregación...», debiéndose traducir: Si el progreso general fue lento, lo fue por causa... y por el régimen de segregación... El comienzo de la p. 148 debería redactarse de la siguiente manera: «Además, dado que – como hemos dicho – el

sistema educativo de las reducciones sustraía los niños de más de seis o siete años de edad a las familias durante buena parte del día, a las mujeres...». Al comienzo de la p. 154: «Estas reducciones... estaban situadas lejos del itinerario...»; en cambio el original italiano dice: a lo largo. En la p. 163, 30: «tanto como el español de los padres», el texto original dice: «mucho más que el español de los padres». En la segunda línea de la p. 178: «Los jeuitas se opusieron a veces...», se debe traducir: Los jesuitas se opusieron, en cambio...

H. S.

NICHOLAS P. CUSHNER. *Jesuit ranches and the agrarian development of colonial Argentina, 1650-1767.* – Albany (State University of New York Press) 1983, 8°, XII-206.

Con una presentación externa impecable se nos presenta esta obra, fruto de muchas horas de trabajo pasadas en la consulta de la abundante documentación citada, sobre todo la que se halla en el Archivo general de la Nación, de Buenos Aires, y más en particular los tres libros de cuentas, que se hallan en el archivo de la Provincia jesuítica argentina. El autor publica esta obra como contributo a la historia económica de la Argentina colonial, aprovechando justamente la posibilidad ofrecida por esta documentación y da gusto la sinceridad científica con que el autor confiesa su ignorancia, o la imposibilidad de completar alguna información en todos sus detalles o de pasar de esta economía privada a la de toda la sociedad de aquellos tiempos. Cushner en ocho capítulos nos habla del ambiente físico, de la adquisición de tierras con sus procesos y litigios, construcciones en las estancias y su organización y administración, el comercio de las mulas, fábricas de tejidos, ganados y cueros, servicio personal, conchabados y peones, esclavos, precio del trabajo, métodos de contabilidad, moneda, precios y créditos. Este material se refiere principalmente a las estancias del colegio jesuítico de la ciudad de Córdoba (Argentina), y más en particular a las de Altagracia, Jesús María y Santa Catalina, pero se encuentran también datos relacionados con otros colegios, sobre todo con el colegio de Buenos Aires. No hay que olvidar que toda esta organización económica miraba a sustentar los estudiantes jesuitas y las obras apostólicas de la enseñanza y de los Ejercicios espirituales. No entro a juzgar la parte económica de esta obra, cosa que desconozco completamente, pero creo que el autor ha aprovechado bien las fuentes de las cuales ha podido disponer. Por último quisiera pedir a Cushner un mayor cuidado en los nombres de las personas y sobre todo que evite citar a un P. Greñón, que nunca ha existido; el P. Grenón, al cual se refiere, posiblemente ni siquiera se debería escribir con acento gráfico, siendo de origen suizo.

H. S.

BIBLIOGRAPHIE SUR L'HISTOIRE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

László Polgár S.I. – Roma.

Nous tenons à remercier de leur précieuse collaboration les PP. J. Barten (Nijmegen), E. Bücken (Cologne), J. Dehergne (Chantilly), H. Grünewald (Munich), F. Holovics (Pannonhalma), A. Liuima (Rome), J. M. Pacheco (Bogotá), J. Warszawski (Rome), les Archivistes de la Curie généralice et les membres de notre Institut.

Nos dépouillements ont été arrêtés le 31 décembre 1984.

Index général

I. TOUTE LA COMPAGNIE.

A. HISTOIRE GÉNÉRALE.

1 BEGHEYN Paul S.I. *De Jezuïeten.* Godsdienst en Maatschappij (1984) 1, 1-4.
Bibliographie choisie pour l'histoire générale de l'ordre, spécialement pour les Pays-Bas.

2 BEGHEYN Paul S.I. *De Jezuïeten, een bewogen gemeenschap.* Nijmegen (Heraut) 1984 12° 52. (= Heraut-reeks 45).

3 CALVEZ Jean-Yves S.I. *La Compagnie de Jésus dans le sillage du Concile (1965-1983).* Christus 31 (1984) 363-374.
La Compagnia di Gesù nella scia del Concilio (1965-1983). Rassegna di teologia 25 (1984) 97-112.

4 CASTELINO Herman S.I. *Montmartre: 450 years ago. Rome and the world substitute for Jerusalem.* Ignis 13 (984) 2, 12-16.

5 DALMASES Cándido de S.I. *Estado de la Compañía al final del generalato de san Francisco de Borja.* AHSI 53 (1984) 55-83.

6 DECLOUX Simon S.I. *Le 33e Congrégation générale de la Compagnie de Jésus.* Nouvelle revue théologique 106 (1984) 862-884.

7 DHÔTEL Jean-Claude S.I. *Le voeu de Montmartre, 15 août 1534 – 15 août 1984.* Christus 31 (1984) 375-383.
Montmartre: 1534-1984. Compagnie (1984) 41-47.
Montmartre: 1534-1984. Información S.I. 16 (1984) 104-108.

8 EBNETER Albert S.I. *Der Jesuitenorden.* 2. (ergänzte) Auflage. Einsiedeln (Bezinger) 1984 8° 104.
Cf. AHSI 52 (1983) n° 8.
Jesuitorden. Uppsala (Katolska Bokförlaget) 1983 8° 104.

9 *La experiencia de la Congregación general XXXIII.* CIS 15 (1984) 1, 1-75.
CALVEZ Jean-Yves S.I. *La experiencia de la CG XXXIII, en el contexto de las CCGG XXXI y XXXII,* 11-23.
DIVARKAR Parmananda S.I. *La Congregación general XXXIII y el legado del Padre Pedro Arrupe,* 24-32.
O'CALLAGHAN John J. S.I. *La Congregación general XXXIII: una experiencia de transición,* 33-48.
MADELIN Henri S.I. *Una congregación general no es un parlamento,* 58-66.
OPIELA Stanisław S.I. *Bajo el signo de la integración,* 67-75.

10 *I gesuiti e la storia.* Roma (Edizioni Comunità di Vita Cristiana) 1984 8° 136.
BOTTA Francesco S.I. *I gesuiti e la storia,* 23-42.
5 autres articles sont signalés à leur place.

11 GRIFFIN Nigel. *«Virtue versus letters»: The Society of Jesus, 1550-1580, and the export of an idea.* Badia Fiesolana (European University Institute) 1984 4° 63. (= Publications of the European University Institute 95).

12 HITCHCOCK James. *The Pope and the Jesuits. John Paul II and the new order in the Society of Jesus.* New York (National Committee of Catholic Laymen) 1984 12° x-210. (= Catholic eye book).

13 Iturrioz Jesús S.I. *Hace 450 años el voto de Montmartre*. Mensajero (1984) ag.-set., 44-47.

14 Lombardi Federico S.I. *«Compagni di Gesù inviati nel mondo d'oggi». La XXXIII Congregazione generale della Compagnia di Gesù*. Vita consacrata 20 (1984) 149-163.

Cf. AHSI 53 (1984) n° 23.

15 Lortz Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. II. *Edad moderna y contemporánea*. Nueva edición. Madrid (Ediciones Cristiandad) 1982 8° 732.

Voir: La Compañía de Jesús, 189-203.
Cf. AHSI 44 (1975) n° 45.

16 Naïdenoff Georges S.I. *Jésuites*. Missi (1984) 4-5, 1-80.

Cf. AHSI 53 (1984) n° 26.

17 Nigg Walter. *A szerzetesek titkai*. Budapest (Szent István Társulat) 1984 8° 488.

Traduction du livre signalé dans AHSI 23 (1954) n° 391.
Voir: Szent Ignác és a Jézus-Társaság, 409-461.

18 O'Malley John William S.I. *The Jesuits' Congregation: A historical view*. America 149 (1983) 308-310.

19 Padberg John W. S.I. *The Society true to itself: A brief history of the 32nd General Congregation of the Society of Jesus (December 2, 1974 – March 7, 1975)*. Studies in the Spirituality of the Jesuits 15 (1983) 3-4, vi-102.

20 Pieroni Francini Marta. *Da Clemente XII a Benedetto XIV: Il caso Davia (1734-1750)*. Rivista di storia della Chiesa in Italia 37 (1983) 437-471.

Histoire d'un complot contre la Compagnie de Jésus.

21 Rabuske Arthur S.I. *Há 450 anos, os votos de Montmartre*. Notícias para os nossos amigos e benfeitores 43 (1984) dez., 18-22.

22 Ravier André S.I. *Un capitolo della preistoria della Compagnia di Gesù. 450 anni fa ... Montmartre*. Incontri 20 (1984) 3-4, 21-23.

23 Roeffaers Hugo S.I. *De keuze van de jezuïeten*. Streven 51 (1983-84) 291-300.

24 *Santo Inácio e os jesuítas*. Notícias para os nossos amigos e benfeitores 43 (1984) número especial, julho, 1-48.

25 Segura Manuel S.I. *La 33 Congregación general de los jesuitas*. Proyección 31 (1984) 17-22.

26 Silva António da S.I. *Jesuítas em consolidação dinâmica*. Brotéria 119 (1984) 192-207.

A propos du document de la 33e Congrégation générale.

27 Wakin Edward. *Paris anniversary [Montmartre]*. Company 2 (1984-85) 1, 22-27.

28 Woodrow Alain. *Les jésuites. Histoire de pouvoirs*. Paris (J.-C. Lattès) 1984 8° 312.

B. Histoire spéciale.

1. Saint Ignace de Loyola.

Voir n° 274 286 288 321 336 359.

29 Abicht Ludo. *Loyola en Lenin of de weg naar het rijk van de vrijheid.* Streven 52 (1984-85) 208-225.

30 Botero Horacio S.I. *Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús.* Bogotá (Arte-Publicaciones) 1984 12° 28. (= Colección Jesuitas 1).

31 Dalmases Cándido de S.I. *Ignace de Loyola, le fondateur des jésuites.* Paris (Centurion) 1984 8° 336.
Il Padre Maestro Ignazio. La vita e l'opera di sant'Ignazio di Loyola. Milano (Jaca Book) 1984 8° iv-342. (= Già e non ancora 73).
Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus. Porto (Livraria A.I.) São Paulo (Edições Loyola) 1984 8° 284.

Traductions du livre signalé dans AHSI 49 (1980) n° 61.

32 Dalmases Cándido de S.I. *El Padre Maestro Ignacio.* Tecnópolis 21 (1981) ag., 10-15 21-22; sept., 21-29; oct., 10-15; nov., 22-27; dic., 23-25; 22 (1982) en., 21-28; feb., 28-32; mar., 25-31; abr., 10-15; mayo, 23-31; jun., 25-32; jul., 25-29 32; ag., 21-27 31; sept., 18-23 25; oct., 26-32; nov., 25-32; dic., 25-31; 23 (1983) en., 26-33; feb., 21-30; mar., 21-27 32; abr., 25-30; mayo, 25-28; jun., 21-25 31; jul., 21-27; ag., 6-9; sept., 16-19; oct., 14-17; nov., 13-16; dic., 16-19; 24 (1984) en., 14-18.

Cf. AHSI 49 (1980) n° 61.

33 Dalmases Cándido de S.I. *Los procesos sobre la ortodoxia de san Ignacio.* Dans: *Studia historica* (n° 567) 171-184.

34 Dalmases Cándido de S.I. *Pour la défense de la foi.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 271-277.

Extraits du chapitre 13 (209-217) de la traduction française, cf. n° 31.

35 Decloux Simon S.I. *El camino ignaciano. A la mayor gloria de Dios.* Estella (Verbo Divino) 1984 8° 164.

Cf. AHSI 53 (1984) n° 52.

36 Deenen Jan van S.I. *Ignatius en de zieke medebroeder.* Cardoner 9 (1984) 30-41.

37 Dhôtel Jean-Claude S.I. *La prière de l'apôtre selon saint Ignace.* Vie chrétienne (1984) mai, 7-11.

38 Dhôtel Jean-Claude S.I. *Qui es-tu Ignace de Loyola?* [2e édition.] Paris 1981 8° 80. (= Supplément à Vie chrétienne 155).
¿Quién eres tú, Ignacio de Loyola? Santander (Sal terrae) 1984 8° 128.
Wie ben je Ignatius van Loyola? Brussel-'s-Gravenhage («Cardoner») 1984 8° 128.

Cf. AHSI 43 (1974) n° 77.

39 Donnelly John Patrick S.I. *For the greater glory of God: St. Ignatius Loyola.* Dans: *Leaders of the Reformation* (Selinsgrove, Pennsylvania, Susquehanna University Press 1984) 153-177.

40 Dumeige Gervais S.I. *Le rôle de l'Esprit et de la Hiérarchie dans la vocation apostolique de saint Ignace de Loyola.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 155-175 227-241.

41 EARL Patrick Francis. *Toward an understanding of the freedom of the Christian: A study of Martin Luther and Ignatius Loyola.* Dissertation at the Graduate Theological Union, Berkeley, Cal.1984 4⁰ 332.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 2800-2801.

42 ECHEVERRI GUZMÁN Alberto S.I. *Comunión eclesial en san Ignacio de Loyola.* Dissertation in Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1982 4⁰ 498.

43 ECHEVERRI Alberto S.I. *Dos textos espirituales en torno a María: Martín Lutero e Ignacio de Loyola.* Theologica xaveriana 33 (1983) 81-97.

44 ECHEVERRI Alberto S.I. *Martín Lutero e Ignacio de Loyola: dos pedagogos de la oración cristiana.* Reflexiones CIRE 9 (1983) 4, 5-16.

45 FEDERICI Giulio Cesare S.I. *Postilla ignaziana. L'allergia di Ignazio ai rumori.* Notizie dei gesuiti d'Italia 17 (1984) 195-198.

46 FERNÁNDEZ [MARTÍN] Luis S.I. *Don Beltrán de Loyola, pacificador de Azcoitia.* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 39 (1983) 439-483.

Beltrán de Loyola est le père de saint Ignace.

47 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Íñigo de Loyola, ¿«tenente» del castillo de Fermoselle?* Hispania sacra 35 (1983) 143-159.

48 FERNÁNDEZ [MARTÍN] Luis S.I. *Íñigo de Loyola y los alumbrados.* Hispania sacra 35 (1983) 585-680.

49 FIORITO M. Á. S.I. *Como buscar y hallar la voluntad de Dios en la vida cotidiana.* Boletín de espiritualidad 86 (1984) 1-9.

D'après la doctrine de saint Ignace.

50 FUTRELL John Carroll S.I. *El discernimiento espiritual.* Santander (Sal terrae) 1984 8⁰ 102. (= ST breve 8).

Traduction du fascicule signalé dans: Bibliographie I n⁰ 1507.

51 GISPERT-SAUCH George S.I. *Erasmus and Ignatius. The historical sources of discernment.* Ignis 13 (1984) 1, 31-33.

52 GLORIEUX Jean-Marie S.I. *Saint Ignace et la manière de se vêtir.* Vie consacrée 56 (1984) 114-118.

53 GRANERO Jesús M. S.I. *San Ignacio de Loyola. La misión de su vida.* Madrid (Razón y fe) 1984 8⁰ XXVIII-410.

54 GUILLERMOU Alain. *Al-qiddis Ighnatios di Loiola wal-rahbaniyya al-Yasu'iyya.* Le Caire (Pères Jésuites) 1984 8⁰ 140.

Traduction du livre signalé dans AHSI 30 (1961) n⁰ 466.

55 HERNÁNDEZ MONTES Benigno S.I. *Original de la carta de san Ignacio a Mosén Verdolay (Venecia, 24-VII-1537).* Manresa 56 (1984) 321-343.

56 KÖHLER Mathilde. *Maria Ward. Ein Frauenschicksal des 17. Jahrhunderts.* München (Kösel-Verlag) 1984 8⁰ 318.

Voir: Ignatius und die Frauen. Ein Vorbild und seine Wirkungen, 103-111.

57 LLOMPART Gabriel. *Martin Luther en la conciencia popular española.* Dans son: *Entre la historia del arte y el folklore* (Palma de Mallorca, Fontes rerum balearium 1984) 159-187.

Voir: El careo san Ignacio de Loyola – Luther en la primera historiografía jesuítica, 166-169. Réédition de l'article signalé dans AHSI 32 (1963) n° 51.

58 MAZA Manuel P. S.I. *Apuntes para una lectura de la Autobiografía de san Ignacio de Loyola.* Reflexiones CIRE 9 (1983) 4, 35-63.

59 MAZA Manuel P. S.I. *La Autobiografía de san Ignacio: apuntes para una lectura.* Con el texto de la Autobiografía. Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1984 8° 116.

Le texte de l'Autobiographie (57-115) a été pris de la 4e édition des «Obras completas» (AHSI 52 [1983] n° 19).

60 NEUMEISTER Sebastian. *Der Artikel «Loyola» in Pierre Bayles «Dictionnaire historique et critique» (1696).* Iberoromania 18 (1983) 115-128.

61 OSUNA GIL Javier S.I. *Conocimiento, amor y seguimiento de Jesús, líneas fundamentales de la espiritualidad ignaciana.* Reflexiones CIRE 7 (1981) 1, 1-29; aussi dans: Cuadernos de espiritualidad 18 (1981) 3-15.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 48.

62 RAHNER Karl S.I. *Ignatius von Loyola. Zur Aktualität des Heiligen.* Geist und Leben 57 (1984) 337-340.

Réédition abrégée, sous titre modifié, de l'article signalé dans: Bibliographie I n° 1888.

63 RAHNER Karl S.I. *Palavras de Inácio de Loyola a um jesuíta de hoje.* Ignatiana 18 [1981] 3-48.

Cf. AHSI 48 (1979) n° 88.

64 RAMBALDI Giuseppe S.I. *S. Ignazio di Loyola. Esperienza e dottrina.* Dans: *Le grandi scuole della spiritualità cristiana* (Roma, Teresianum 1984) 463-502.

65 REGINA Francesco S.I. *S. Ignazio e le donne di casa Colonna.* Societas 33 (1984) 136-140.

66 REITES James W. S.I. *Ignacio y los musulmanes del norte de Africa.* Manresa 56 (1984) 5-31.

67 ROY Lucien S.I. *La Vierge Marie dans l'expérience ignatienne.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 39-56.

68 SADLER Lynn Veach. *«Meanes blesse»: Donne's «Ignatius his conclave».* CLA Journal (Baltimore) 23 (1980) 438-450.

69 SCHNEIDER Burkhart S.I. *Loyolai szent Ignác.* Dans: *A szentek élete* (Budapest, Szent István T. 1984) 387-394.

70 SHELDRAKE Philip S.I. *Traditions of spiritual guidance. St. Ignatius Loyola and spiritual direction.* Way 24 (1984) 312-319.

71 SUDBRACK Josef S.I. *Ignatianische Spiritualität. Zwischen Reform und Mystik, zwischen Luther und Teresa.* Ordens-Korrespondenz 25 (1984) 42-51.

72 TEINONEN Seppo A. *«Kaikki on sinun». Ignatius de Loyola.* Dans son: *Rakkauden tuska. Espanjan suuret mystikot* (Helsinki 1984) 140-164.

Traduction: «Tout est vôtre». I. de L. Dans: La douleur de l'amour. Les grands mystiques espagnols.

73 WOLTER Hans S.I. *Ignatius von Loyola und die Jugend.* Canisius (1984) Pfingsten, 4-8.

2. Institut.

74 *Decreta Congregationis generalis XXXIII, a restituta Societate XIV, anno 1983.* Romae (Apud Curiam Praep. Gen.) 1983 8° 76.
Dekrete der 33. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 1983. Altötting (Gebr. Geiselberg) 1984 8° 86.
Documents of the 33rd General Congregation of the Society of Jesus. Saint Louis (Institute of Jesuit Sources) 1984 8° 116.
Congregación general XXXIII de la Compañía de Jesús (2 de set. a 25 de oct. de 1983). Bilbao (Mensajero) 1984 8° 152.
Décrets de la trente-troisième Congrégation générale de la Compagnie de Jésus (2 septembre – 25 octobre 1983). Paris (7, rue Beudant) 1984 8° [vi]-92.
Decreti della Congregazione generale 33ª della C. d. G. 1983. Roma (Tip. «Abilgraf») 1983 12° 102.
Documenten van de drieëndertigste Algemene Congregatie van de Sociëteit van Jezus (2 september – 25 oktober 1983). [Amsterdam 1984] 8° 64.
Documentos da Congregação geral XXXIII. Lisboa 1984 12° 104. (= Documentos da Companhia de Jesus 17).

75 ARRUPE Pedro S.I. *O superior local: sua missão apostólica.* Ignatiana 19 [1981] 5-32.
Cf. AHSI 51 (1982) n° 56.

76 CHAPELLE Albert S.I. *La Compagnie «corps sacerdotal».* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 207-213.

77 *Congregación general XXXIII.* Reflexiones CIRE 10 (1984) 1, 5-30.
REMOLINA Gerardo S.I. *Vida en el espíritu y misión del jesuita hoy,* 5-15.
RESTREPO Darío S.I. *Compañeros de Jesús enviados al mundo de hoy,* 17-22.
TRIVIÑO Roberto S.I. *Ser jesuita hoy: seguir a Jesús en pobreza y humildad,* 23-29.

78 ECHEVERRI Alberto S.I. *Significado de la autoridad del poder en la Compañía.* Reflexiones CIRE 9 (1983) 2, 3-10.

79 ÉMONET Pierre S.I. *«Apporter une aide universelle ...» Essai pour mieux comprendre le voeu d'obéissance au pape.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 113-131.

80 GANSS George E. S.I. *Toward understanding the Jesuit brothers' vocation, especially as described in the Papal and Jesuit documents.* Studies in the Spirituality of Jesuits 13 (1981) 3, 1-63. – Réédition: *The Jesuit brother's vocation.* Dans: *The Jesuit brother's vocation* (Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1983) 12-87.
A vocação do irmão jesuíta. Para compreender a vocação dos irmãos jesuítas, especialmente como é descrita nos documentos pontifícios e jesuíticos. Ignatiana 23 [1982] 3-75.

81 GARCÍA Matías S.I. *Enviados al mundo de hoy.* Manresa 56 (1984) 121-150.

82 IGLESIAS Ignacio S.I. *La Congregación general XXXIII de la Compañía de Jesús. Acontecimiento eclesial.* Manresa 56 (1984) 99-109.

83 *Jesuit life and mission in CG 33.* Ignis Studies 5 (1984) 4-50.
DIVARKAR Parmananda R. S.I. *The Jesuit way,* 5-12.
SOARES-PRABHU George M. S.I. *Our life: in the Church, in the Spirit, in community, in poverty,* 13-32.
AMALADOSS Michael S.I. *Our mission today. Some perspectives and reflections,* 33-50.

84 LAPEÑA Ana Elisa S.M.R. *La espiritualidad ignaciana de la Congregación de María Reparadora.* Manresa 56 (1984) 365-373.

85 OLIVARES Estanislao S.I. *Aportación de la Compañía de Jesús a la vida religiosa en su época.* Manresa 56 (1984) 229-259 345-364.

86 OSUNA Javier S.I. *Una comunidad en dispersión se congrega. La Congregación general en la octava parte de las Constituciones.* Reflexiones CIRE 9 (1983) 2, 11-31.

87 RAMBLA Josep M. S.I. *La vida en el Espíritu.* Manresa 56 (1984) 111-120.

88 RUIZ JURADO Manuel S.I. *El Espíritu Santo en las Constituciones de la Compañía de Jesús.* Manresa 56 (1984) 219-228.

89 RUIZ JURADO Manuel S.I. *La formation dans la Compagnie de Jésus selon les Constitutions.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 57-68.
Cf. AHSI 52 (1983) n° 75.

90 SORGE Bartolomeo S.I. *L'impegno dei gesuiti per la fede e la giustizia nel nostro tempo.* Civiltà cattolica (1984) 2, 328-345.

91 VAUGHAN Richard P. S.I. *A conta de consciência.* Ignatiana 19 [1982] 31-46.
Résumé de l'article signalé dans AHSI 49 (1980) n° 18.

3. Exercices spirituels.

92 Ignacio de Loyola. *Exercicios spirituales.* Bogotá (Centro Ignaciano de reflexión y ejercicios) 1984 8° 92. (= Colección CIRE 4).
Texte de l'«autographe» avec de petites modifications ortographiques.

93 Ignacio de Loyola. *Esercizi spirituali.* Traduzione e introduzione di Giovanni GIUDICI. Milano (A. Mondadori) 1984 8° 144. (= Uomini e religione).

94 Ignazio di Loyola. *Esercizi spirituali.* A cura di Pietro SCHIAVONE S.I. 6ª edizione. Roma (Edizioni Paoline) 1984 8° 272. (= Spiritualità – Maestri I 11).

95 ALONSO SCHÖKEL Luis M. S.I. *Il «Principio e fondamento» degli Esercizi alla luce dei profeti e dei salmi.* Vita consacrata 16 (1980) 377-392.

96 ARTHADEVA Basil Mary O.M.V. *Ignatian Exercises in the spirit of Ven. Fr. Lanteri.* Christ to the World 28 (1983) 356-363.

97 ARZUBIALDE Santiago S.I. *Raíces de la teología espiritual en Dos banderas (Ej. 136-148).* Manresa 56 (1984) 291-319.

98 BERTRAND Dominique S.I. *L'objectivité de Dieu.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 151-163.
Cf. Bibl. I n° 3439.

99 BERTRAND Dominique S.I. *Pour ne pas se tromper d'ennemi. Autour du n° 278 des Exercices spirituels.* Christus 31 (1984) 103-116.

100 BERZAL Ramiro S.I. *Ejercicios espirituales y cursos de oración.* Manresa 56 (1984) 45-58 151-165.

101 BOISSET Louis. *Quand la prière prend corps. Les Exercices spirituels de saint Ignace.* Dans: *Le corps dans l'expérience spirituelle* (Paris, Cerf 1983) 49-75. – Réédition: *Quand la prière prend corps.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 9-27.

102 BOTTEREAU Georges S.I. *«Fais-moi la grâce de T'aimer».* CIS 15 (1984) 3, 113-118.

103 BRIEN Ludger S.I. *Du prompt discernement des motions.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 105-111.

104 CALLIARI Paolo. *La dialettica degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio secondo il venerabile Pio Bruno Lanteri (1759-1830).* Palestra del clero 63 (1984) 345-359.

105 CÁRDENAS DUARTE Enaceyla F. J. *Dinámica de los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola plasmados en el «Diario del alma» [de Juan XXIII].* Reflexiones CIRE 9 (1983) 4, 17-34.

106 CASTRO ALONSO Pilar. *Anotación 19.* Manresa 56 (1984) 267-271.

107 CENTELLES VIVES Jorge S.I. *Valor social de «Dos banderas».* Manresa 56 (1984) 59-75.

108 *Chercher et trouver Dieu. Commentaires des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola.* Présentation par Joseph THOMAS S.I. Paris (Assas-Éditions) 1984 8° 232. (= Christus n° 124 hors série).

Réédition (sauf un) des articles parus surtout dans la revue Christus.

109 CORDONNIER Charles S.I. *L'Incarnation.* Dans: *Chercher et trouver Dieu.* (n° 108) 111-120.

Cf. Bibl. I n° 3340.

110 DARMINTA Josephus S.I. *«Mawas Diri» (Self-Examination). A dialogical encounter in the perspective of Javanese religious life of the self-examination of Ki Ageng Suryomentaram with the Ignatian examination of conscience.* Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Typis PUG) 1981 8° 72.

111 DE GENNARO Giuseppe S.I. *La cattedra di Lucifero. «Exercicios espirituales» 136-147.* Dans: *Studia historica* (n° 567) 595-611.

112 DEMOUSTIER Adrien S.I. *«L'homme a été crée pour ...» Un raisonnement de théologie spirituelle.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 33-43.

Cf. Bibl. I n° 3144.

113 DE SMET Richard S.I. *Indian roots for the lord-vassal relationship in the Spiritual Exercises of St. Ignatius.* Ignis Studies 6-7 (1984) 5-39.

Cf. AHSI 46 (1977) n° 62.

114 DESOUCHES Daniel S.I. *«Au-delà» du Christ. La contemplation pour obtenir l'amour.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 211-224.

Cf. Bibl. I. n° 3501.

115 DESOUCHES Daniel S.I. *Choisir les humiliations. Trois sortes d'humilité.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 137-149.

Cf. Bibl. I n° 3404.

116 DEZZA Paolo S.I. *Amare la Chiesa per sentire con la Chiesa.* Vita consacrata 16 (1980) 466-477.

Cf. AHSI 50 (1981) n° 119.

117 DIVARKAR Parmananda R. S.I. *The path of interior knowledge. Reflections on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola.* Anand (Gujarat Sahitya Prakash) Roma (Centrum Ignatianum Spiritualitatis) 1983 8° XII-156. (= Study aids on Jesuit topics 5).

La senda del conocimiento interno. Reflexiones sobre los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Santander (Sal terrae) 1984 8° 236. (= Colección Pastoral 23).

118 EGAN Harvey D. S.I. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola.* Dans son: *Christian mysticism* (New York, Pueblo Publishing Co. 1984) 30-79.

119 *Los Ejercicios espirituales de san Ignacio. El Principio y fundamento.* Cuadernos de espiritualidad 14 (1980) 3-43. – *La primera semana.* 15 (1980) 3-54; 16 (1980) 3-34. – *Meditación del Reino.* 17 (1981) 3-45. – *La segunda semana: El seguimiento de Cristo.* 18 (1981) 3-40. – *Las dos banderas.* 19 (1981) 3-31. – *El discernimiento.* 20 (1981) 3-40. – *La tercera semana.* 21 (1982) 3-35. – *La cuarta semana: La resurrección.* 22 (1982) 3-40. – *La contemplación para alcanzar amor.* 23 (1982) 3-31. – *Las reglas para sentir con la Iglesia.* 24 (1982) 3-48. – *La oración.* 25 (1983) 3-46. – *La petición de la segunda semana.* 26 (1983) 3-35. – *El discernimiento.* 27 (1983) 3-30.

Ces 14 fascicules contiennent 74 contributions de divers auteurs.

120 FESSARD Gaston S.I. *La dialectique des Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola.* III. *Symbolisme et historicité.* Paris (Lethielleux) Namur (Culture et vérité) 1984 8° IV-530. (= Sycomore – Horizon 9).

Cf. AHSI 35 (1966) n° 55.

121 FLIPO Claude S.I. *La contemplation du Règne.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 71-84.

122 FLIPO Claude S.I. *Les mystères du Christ dans les Exercices.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 85-98.

Cf. Bibl. I n° 3335.

123 GARCÍA CASTENEDO José M. S.I. *Poesía de Tagore y «Ejercicios espirituales».* Manresa 56 (1984) 167-178.

124 GARCÍA HIRSCHFELD Carlos S.I. *Las «Reglas para ordenarse en el comer para adelante (210-217). Aplicación de estas reglas a un tema muy actual.* Manresa 56 (1984) 195-204.

125 GERVAIS Pierre S.I. *Ignazio di Loyola e la confessione generale.* Communio 73 (1984) 70-91.

126 GERVAIS Pierre S.I. *Justice et miséricorde. La méditation sur les péchés personnels dans les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola.* Nouvelle revue théologique 106 (1984) 335-359.

127 GIULIANI Maurice S.I. *La contemplation évangélique au cours des exercices dans la vie.* Bulletin de la bienfaisance 13 (1984) 11-17; aussi dans: Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 185-194.

128 GIULIANI Maurice S.I. *L'exercice dans la vie.* Bulletin de l'Association de la bienfaisance 8 (1983) 2-6; aussi dans: Cahiers de spiritualité ignatienne 7 (1983) 143-149.
The Ignatian 'exercise' in daily life. Way, Supplement 49 (1984) 88-94.

129 GIULIANI Maurice S.I. *Les Exercices dans la vie, ou la vie dans les Exercices.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 133-140.

130 GIULIANI Maurice S.I. *«Faire pénitence».* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 29-35.

131 GONZÁLEZ Luis S.I. *¿Qué Iglesia?* Cuadernos de espiritualidad 24 (1982) 36-43.

Cf. AHSI 50 (1981) n° 119.

132 GOYOAGA Juan Antonio S.I. *An experience of the Spiritual Exercises.* Manila (Cardinal Bea Institute) 1984 8° VI-152.

133 GRANADO Carmelo S.I. *«Modo y orden». Sentido de la 2ª Anotación como clave de interpretación de los Ejercicios espirituales.* Manresa 56 (1984) 33-43.

134 KOLVENBACH Peter-Hans S.I. *Ejercicios espirituales y amor preferencial por los pobres.* CIS 15 (1984) 1, 77-90; aussi dans: Reflexiones CIRE 10 (1984) 1, 31-40.

The Spiritual Exercises and preferential Love for the poor. Review for Religious 43 (1964) 801-811.

135 LA FONTAINE R. S.I. *Notre Dame dans les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola.* Marianum 46 (1984) 302-316.

Nuestra Señora en los Ejercicios espirituales. Manresa 56 (1984) 205-217.

136 LANTERI Pio Brunone O.M.V. *The Exercises of Saint Ignatius.* Christ to the World 28 (1983) 251-260.

137 LAPLACE Jean S.I. *Approche spirituelle du mystère de Dieu dans le Christ à travers la prière et l'expérience des Exercices.* Cahiers de spiritualité ignatienne, Suppléments 16 (1984) 1-94.

138 LEPERS Étienne S.I. *L'application des sens.* Dans: *Chercher et trouver Dieu.* (n° 108) 99-110.

Cf. Bibl. I n° 3354.

139 LEPERS Étienne S.I. *L'Ascension dans les Exercices.* Dans: *Chercher et trouver Dieu.* (n° 108) 199-210.

Cf. AHSI 51 (1982) n° 93.

140 LEPERS Étienne S.I. *Les Exercices pour les jeunes.* Christus 31 (1984) 217-230.

141 LEPERS Étienne S.I. *Exil et enfermement sur soi.* Dans: *Chercher et trouver Dieu.* (n° 108) 57-70.

Cf. Bibl. I n° 3241.

142 LEWIS Jacques S.I. *El conocimiento espiritual en los Ejercicios.* Cuadernos de espiritualidad 26 (1983) 17-29.

Cf. AHSI 51 (1982) n° 96.

143 LEWIS Jacques S.I. *Le Roi éternel des Exercices et le Serviteur de Yahvé.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 3-8.

144 LÖSER Werner S.I. *Die Regeln des Ignatius von Loyola zur kirchlichen Gesinnung. Ihre historische Aussage und ihre aktuelle Bedeutung.* Geist und Leben 57 (1984) 341-352.

Les règles de saint Ignace pour «penser avec l'Église». Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 259-270.

145 MENDIBOURE Bernard S.I. *La contemplation du Règne de Jésus-Christ (Exercices n. 91-100).* Christus 31 (1984) 463-476.

146 MONTES Ferdinando S.I. *Il sentire con la Chiesa e il suo significato nel discernimento del laico impegnato.* Essere cristiani nel mondo 4 (1984) 9, 1-24.

147 MÜLLNER Josef S.I. *«Um das echte Gespür zu erlangen, das wir in der dienenden Kirche haben sollen». Regeln des heiligen Ignatius.* Entschluß 39 (1984) 7-8, 16-18.

148 *Notes on the Spiritual Exercises of St. Ignatius.* [2nd edition.] Edited by David L. FLEMING S.I. St. Louis, Mo. (Review for Religious) 1983 8⁰ VIII-332. (= The best of the Review).

FLEMING David L. S.I. *The Ignatian Spiritual Exercises: Understanding and dynamic,* 2-18.

Suivent 35 contributions, parues précédemment dans la revue, regroupées en 5 chapitres: Background and method (9 contributions), 19-84; Content and experience (9 c.), 85-161; Prayer and discernment (9 c.), 162-256; Apostolic implication (3 c.), 257-290; Postscript (5 c.), 291-331.

Cf. AHSI 51 (1982) n⁰ 82.

149 O'DONOVAN Margot. *La contemplation du Christ resuscité.* Cahiers de spiritualité ignatienne 8 (1984) 83-103.

150 RAMOS P., Francisco S.I. *Los Ejercicios como experiencia de Dios.* Centro ignaciano del Ecuador 10 (1984) 5-16.

151 RENDINA Sergio S.I. *La dottrina dei «sensi spirituali» negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola.* Servitium 29-30 (1983) 55-72.

152 RODRÍGUEZ DE LA FLOR Fernando. *La literatura espiritual del Siglo de oro y la organización retórica de la memoria.* Revista de literatura 45 (1983) 39-85.

Voir: La Compañía de Jesús y la tradición de la «composición de lugar»: Jerónimo Nadal, 62-71.

153 RODRÍGUEZ LARA Ramón S.I. *«Imitar y seguir»: Evocación evangélica de los Ejericios de san Ignacio.* Miscelánea Comillas 41 (1983) 301-309.

154 RONDET Michel S.I. *Negro y blanco según la Iglesia.* Cuadernos de espiritualidad 24 (1982) 24-31.

155 ROSSI DE GASPERIS Francesco S.I. *The Spiritual Exercises as profound entry into the journey of biblical faith.* CIS 15 (1984) 3, 65-96.

156 *The Spiritual Exercises in daily life.* Way, Supplement 49 (1984) 1-9.

GROGAN Brian S.I. *A note on the history of Annotation nineteen,* 5-12.

TOMLINSON Ian S.I. *Is the nineteenth Annotation the full Exercises?* 13-20.

BEDOLLA Barbara. *Presenting the key meditations,* 25-32.

TOMLINSON Ian S.I. *Giving the Exercises in daily life,* 33-41.

SKINNADER Martha. *Who is the nineteenth Annotation for?* 59-69.

HEWETT William S.I. *St. Ignatius's Autobiography and the eighteenth and nineteenth Annotations,* 74-87.

157 THOMAS Joseph S.I. *Le secret des jésuites. Les Exercices spirituels.* Paris (Desclée de Brouwer) 1984 8⁰ 224. (= Collection Christus 57).

158 VÁZQUEZ Eulogio S.I. *Fundamento de la lógica del Principio y fundamento.* Manresa 56 (1984) 77-81.

159 VIARD Claude S.I. *Créé pour louer.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n⁰ 108) 45-55.

Cf. Bibl. I n⁰ 3146.

160 VIARD Claude S.I. *Donner les Exercices. Autour des Annotations.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n⁰ 108) 9-20.

Cf. Bibl. I n⁰ 3073a.

161 VIARD Claude S.I. *L'image: lieu du combat. La méditation des deux étendards dans les Exercices spirituels.* Christus 31 (1984) 351-362. – Réédition dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 121-132.

162 VIARD Claude S.I. *Le lieu de la compassion. La troisième semaine des Exercices spirituels.* Dans: *Chercher et trouver Dieu.* (n° 108) 187-197.
Cf. AHSI 51 (1982) n° 106.

163 VIARD Claude S.I. *Se laisser disposer. A propos de la méditation des trois types d'hommes.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 133-136.
Cf. Bibl. I n° 3387.

164 VIARD Claude S.I. *«Se vaincre soi-même».* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 21-32.
Cf. Bibl. I n° 3105.

165 VIARD Claude S.I. *Sortir de soi pour se trouver. Un aspect de la deuxième semaine des Exercices spirituels.* Dans: *Chercher et trouver Dieu.* (n° 108) 177-186.
Cf. AHSI 53 (1984) n° 168.

166 VIARD Claude S.I. *Trois temps pour choisir.* Dans: *Chercher et trouver Dieu* (n° 108) 165-176.
Cf. Bibl. I n° 3438.

4. **Spiritualité.**

167 ARROYO José S.I. *La tradición orante ignaciana y su valor actual.* Confer 23 (1984) 121-133.

168 ARRUPE Pedro S.I. *Arraigados e firmados na caridade.* Ignatiana 17 [1981] 15-61.
Cf. AHSI 51 (1982) n° 113.

169 ARRUPE Pedro S.I. *Legacy of the heart. Texts on the Heart of Christ (1965-1983). An anthology of letters and addresses.* Edited by Jerome AIXALA S.I. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) St. Louis (Institute of Jesuit Sources) 1984 8° XIV-164.
Cf. AHSI 52 (1983) n° 125.

170 ASCHENBRENNER George A. S.I. *El Examen, verificación de nuestra disponibilidad.* Boletín de espiritualidad 90 (1984) 18-23.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 51 (1982) n° 114.

171 *Companions on a mission. A vademecum for reflection and prayer. Excerpts from papal documents, St. Ignatius' Constitutions, the 31st and 32nd General Congregations, letters of Father general Pedro Arrupe and the 33rd General Congregation.* Edited by Jerome AIXALA S.I. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1984 8° XII-194.

172 FEYS John M. S.I. *Indifference. Ignatius of Loyola – Teilhard de Chardin – Gita.* Ignis Studies 6-7 (1984) 40-71.

173 *Los jesuitas y la renovación carismática.* CIS 15 (1984) 2, 3-155.

174 KINERK Edward S.I. *Eliciting great desires: Their place in the spirituality of the Society of Jesus.* Studies in the Spirituality of Jesuits 16 (1984) 5, 1-29.

175 MENDIZÁBAL Miguel S.I. *Pertenencia al cuerpo de la Compañía.* Centro ignaciano del Ecuador 10 (1984) 17-34.

176 MIFSUD Tony S.I. *El jesuita: hombre de fe, luchador por la justicia, según el pensamiento de Pedro Arrupe S.I.* Cuadernos de espiritualidad ignaciana 21-22 (1983) 1-56.

177 MOLINARI Paolo S.I. *Companions of Jesus. Spiritual profiles of the Jesuit Saints and Beati.* 2nd revised and augmented edition. Rome (Gregorian University Press) 1984 8⁰ VI-172.

178 NERI Guglielmo S.I. *La spiritualità della Compagnia di Gesù.* Dans: *I gesuiti e la storia* (n⁰ 10) 67-79.

179 O'MALLEY John W. S.I. *To travel to any part of the world. Jeronimo Nadal and the Jesuit vocation.* Studies in the Spirituality of Jesuits 16 (1984) 2, 1-20.

180 RAHNER Karl S.I. *Una orden antigua en una nueva época. La Compañía de Jesús y su devoción al Corazón de Cristo. (Innsbruck, 7 junio 1956).* Estudios eclesiásticos 59 (1984) 131-138.

181 REPPLINGER Hermann Josef S.I. *Die Gesellschaft Jesu. Vom «Geist des Ursprungs» zur ihrer heutigen Sendung in der Kirche für die Welt.* Dans: *Geist und Geistesgaben* (Einsiedeln, Benziger 1980) 167-198.

182 SOURY-LAVERGNE Françoise O.D.N. *Vie religieuse féminine et spiritualité ignatienne.* Vie consacrée 55 (1983) 36-44.

183 TYLENDA Joseph N. *Jesuit saints and martyrs. Short biographies of the saints, blessed, venerables and servants of God of the Society of Jesus.* Chicago (Loyola University Press) 1984 8⁰ 504.

5. **Activités pastorales.**

184 CHÂTELLIER Louis. *A l'origine d'une société catholique. Le rôle des Congrégations mariales aux XVIe-XVIIIe siècles.* Histoire, économie et société 3 (1984) 3, 203-220.

185 INSOLERA Vincenzo S.I. *Le Comunità di vita cristiana.* Civiltà cattolica (1984) 4, 468-473.

186 MARGERIE Bertrand de S.I. *Popular missions, traditional apostolate of the Jesuits.* Christ to the World 28 (1983) 111-118.

187 O'SULLIVAN Patrick S.I. *Ignatian spirituality and CLC formation.* Progressio (1984) april, Supplement 23, 1-42.

188 SIRONI Cristoforo S.I. *I gesuiti e le missioni.* Dans: *I gesuiti e la storia* (n⁰ 10) 81-92.

6. **Activités culturelles.**

Pédagogie.

189 ALONSO GÓMEZ Agustín S.I. *La función integradora de la pedagogía jesuítica.* Miscelánea Comillas 42 (1984) 250-255.

190 BATLLORI Miguel S.I. *Tipología de las fundaciones económicas de los colegios de jesuitas en los siglos XVI y XVII.* Dans: *Homenaje a Julián Marías* (Madrid, Espasa-Calpe 1984) 83-94.

191 CARMAGNANI Rossana. *La pedagogia dei gesuiti dal '500 al '700.* Dans: *I gesuiti e la storia* (n⁰ 10) 43-66.

192 COBO SUERO Juan Manuel S.I. *Humanismo y universidad hoy en la tradición de la Compañía de Jesús.* Miscelánea Comillas 42 (1984) 241-249.

193 CULTRERA Giuseppe S.I. *I gesuiti e l'umanesimo.* Dans: *I gesuiti e la storia* (n° 10) 93-107.

194 KILIÁN István. *Exercitia scholastica (1667-1708). Iskolai gyakorlatok kolligátuma.* Könyv és Könyvtár 13 (1982) 5-42.

Résumé: Exercitia scholastica. A compositive volume of school exercises (1667-1708), 39-42.

195 MÉSZÁROS István. *A humanizmus és a reformáció-ellenreformáció nevelésügye a 15-16. században.* Budapest (Tankönyvkiadó) 1984 8° 152. (= Egyetemes neveléstörténet 7-9).

Traduction: La pédagogie de l'humanisme et de la réforme-contre-réforme aux XVe-XVIe siècles.

Voir: Az ellenreformáció pedagógiai céljai [Les buts pédagogiques de la contre-réforme], 71-80; A jezsuita «Ratio studiorum, 80-85; Jezsuita iskolák [Les écoles des jésuites en Hongrie], 130-134.

196 OLIVIERI SECCHI S. *Sviluppo storiografico e ricerca erudita ne «L'éducation des jésuites» di F. de Dainville.* Ricerche di storia sociale e religiosa 11 (1982) 191-212.

197 SEIFERT Arno. *Der jesuitische Bildungskanon im Lichte zeitgenössischer Kritik.* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 47 (1984) 43-75.

Sciences ecclésiastiques.

198 CEYSSENS Lucien O.F.M. *L'«Unigenitus» et sa préparation à Rome.* Antonianum 59 (1984) 219-307.

Les jésuites: Michel Le Tellier, Guillaume Daubenton et José de Alfaro, ont eu un rôle important dans cette préparation, cf. passim.

199 FERNÁNDEZ DE TROCONIZ Luis María. *La teología sobre el «sensus fidei» de 1960-1970.* Scriptorium Victoriense 31 (1984) 5-54.

Voir: Alszeghy – Flick, 35-54.

200 LERA José M. S.I. *«Sacrae paginae studium sit veluti anima sacrae theologiae» (Notas sobre el origen y procedencia de esta frase).* Miscelánea Comillas 41 (1983) 409-422.

Voir: «La Escritura, alma de la teología» en el intento de reforma de la Ratio studiorum S.I. en 1883, 412-413; De los jesuitas a León XIII: el P. R. Cornely S.I., 413-415; El «studium Sacrae Scripturae» en la Compañía de Jesús, 416-421.

201 PAPÀSOGLI Benedetta. *Gli spirituali italiani e il «grand siècle».* Roma (Storia e letteratura) 1983 8° 226.

Voir: La «dama milanese» e il suo segreto di perfezione, 22-28; Étienne Binet e lo «scarlatto» dell'amore, 83-88.

202 RASCHKO M. B. *The ontological roots of the relationship of religion and culture in the thought of Paul Tillich, Karl Rahner and Bernard Lonergan.* Dissertation at the Divinity School, Chicago 1982 4° 450.

203 STRUYKER-BOUDIER C. E. M. *Ad majorem Dei gloriam. Overzicht van het wijsgerig leven der jezuïeten in België, Nederland en Luxemburg, 1880-1980.* Nijmegen (Chez l'auteur) 1984 8° 487.

204 *Trois approches récentes dans l'étude des religions.* Sciences et esprit 35 (1983) 325-351.

1. Davis Charles. *Smith's «world theology» as a critique of Schoonenberg and Rahner on other religions*, 328-335.

2. Boutin Maurice. *Auto-interprétation et hétéro-interprétation dans l'approche des religions: à propos des positions de Smith et de Rahner*, 335-342.

3. King Norman. *Rahner's anonymous Christianity in dialogue with Schoonenberg and Smith*, 342-351.

Sciences profanes.

205 Carugo A. – Crombie A. C. *The Jesuits and Galileo's ideas of science and of nature*. Annali dell'Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze 8 (1983) 2, 3-68.

Littérature.

206 Fabbri Maurizio. *Letteratura «utopica» come strumento ideologico. Montengón e Thjulén*. Dans son: *Vagabondi, visionari, eroi* (Abano Terme, Piovan Editore 1984) 49-74.

207 McCabe William H. S.I. *An introduction to the Jesuit theater*. A posthumous work, edited by Louis J. Oldani S.I. St. Louis, Missouri (Institute of Jesuit Sources) 1983 8° xiv-346. (= Institute of Jesuit Sources III 6).

208 Rädle Fidel. *Gottes ernstgemeintes Spiel. Überlegungen zum welttheatralischen Charakter des Jesuitendramas*. Dans: *Theatrum mundi* (Berlin, Duncker und Humblot 1981) 135-160.

209 Szarota Elida Maria. *Konversionen auf der Jesuitenbühne. Versuch einer Typologie*. Dans: *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (Tübingen, Niemayer 1981) 63-82.

210 Valentin Jean-Marie. *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555-1773)*. Stuttgart (A. Hiersemann) 1983-1984 4° xlvi-viii-viii-1242. (= Hiersemanns Bibliographische Handbücher 3).

Regarde les pays: Allemagne, Autriche, Suisse, Bohême et en partie la France.

Arts.

211 Appuhn-Radtke Sibylle. *Thesenblätter des Hochbarock. Eine Untersuchung anhand der Werke Bartholomäus Kilians (1630-96)*. Dissertation an der Albert-Ludwig-Universität zu Freiburg i.Br. 1983 4° 136, 142 pl. et ii-354.

Les thèses examinées dans l'étude proviennent des affiches de 65 professeurs, dont 49 sont jésuites dans des divers collèges d'Allemagne, d'Autriche et de Tchécoslovaquie.

212 *Un Congrès d'artistes jésuites à Rome, Pentecôte 1983, sur le thème: Activité artistique et spiritualité ignatienne*. Milano (Centro Culturale San Fedele) 1984 8° 48.

213 Kennedy Thomas Frank. *Jesuits and music: The European tradition, 1547-1622*. Dissertation at the University of California, Santa Barbara 1982 4° 301.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 1619-1620.

214 Mâle Émile. *L'arte religiosa nel '600. Italia, Francia, Spagna, Fiandra*. Milano (Jaca Book) 1984 4° 480.

Traduction de l'ouvrage signalé dans AHSI 3 (1934) n° 14; Bibl. I n° 5793.

7. Écrits polémiques.

215 CLINTON Fareley. *Bad catechisms come from where? From Teilhard de Chardin, from Lumen vitae modernists, Belgian Jesuits Louvain University.* The Crusaders (1984) 43-46.

216 DAVIDSON Hugh M. and DUBÉ Pierre H. *A Concordance to Pascal's «Les Provinciales».* New York (Garland) 1980 8⁰ x-482 476. (= Garland Reference Library of the Humanities 189).

217 DUCHÈNE Roger. *Des disputes au récit: le début de la première «Provinciale».* Littératures (1983) 8, 13-23.

218 DUCHÈNE Roger. *Rire avec Pascal. Les arguments de la onzième «Provinciale».* Dans: *Mélanges offerts à Georges Couton* (Lyon, Presses Universitaires de Lyon 1981) 311-321.

219 RIZZA Cecilia. *Una traduzione italiana delle «Provinciales» di Pascal.* Dans: *Mélanges à la mémoire de Franco Simone* (Geneve, Slatkine 1981) 239-256.

II. LES PAYS.

A. EUROPE.

Allemagne.

Voir n⁰ 210 211.

220 BIRELEY Robert S.I. *Antimachiavellianism, the Baroque, and Maximilian of Bavaria.* AHSI 53 (1984) 137-157.

Influences sur Maximilien de ses deux confesseurs: Adam Contzen et Johannes Vervaux.

221 BLEISTEIN Roman S.I. *Die Jesuiten in der Erzdiözese München und Freising.* Dans: *Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft.* II (München-Zürich, Schnell und Steiner 1984) 489-511.

222 DIEMER D. – DIEMER P. *«Die Wunden des Krieges sind nicht mehr erkennbar». Zum Wiederaufbau der Münchner Michaelskirche.* Kunstchronik 36 (1983) 4, 170-178.

223 HANSMANN Wilfried. *St. Mariae Himmelfahrt in Köln.* 2., veränderte Auflage. Köln (Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Landschaftschutz) 1981 12⁰ 32. (= Rheinische Kunststätten H 250).

224 HESS Günter. *Justus Lipsius, die Jesuiten und Heinrich Heine, oder Die Quadratur des Kreises. Biographie und selektive Rezeption.* Dans: *From Wolfram and Petrach to Goethe and Grass* (Baden-Baden, Koerner 1982) 401-425.

225 HUBER Alfons. *Historia collegii straubingani. Aufzeichnungen des Straubinger Jesuitenkollegs* 3. Teil *(1722-1737)*. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert. Straubinger Hefte 34 (1984) 1-111.

Cf. AHSI 47 (1978) n⁰ 202; 48 (1979) n⁰ 170.

226 *25 Jahre Offene Tür Berlin, 1958-1983.* Berlin (Offene Tür) 1983 8⁰ 30.

227 *Die Jesuitenkirche St. Mariae Himmelfahrt in Köln. Dokumentation und Beiträge zum Abschluß ihrer Wiederherstellung, 1980.* Düsseldorf (Schwann) 1982 8⁰ 370. (= Beiträge zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland 28).

HILGER Hans Peter. *Die ehemalige Jesuitenkirche St. Mariae Himmelfahrt in Köln*, 9-30.
HANSMANN Wilfried. *Abriß der Baugeschichte in ihren wichtigsten Daten*, 31-35.
GEORGEN Anton. *Die Gewölbe von St. Mariae Himmelfahrt*, 62-76.
GEORGEN Anton. *Steinmetzzeichen in St. Mariae Himmelfahrt*, 77-88.
GEORGEN Anton. *Der Hauptaltar*, 89-117.
BALLESTREM Agnes – HILGER Hans Peter. *Eine Halbfigur Gottvaters von Johann Franz von Helmont im Expositorium des Hochaltars*, 118-128.
SCHULTEN Walter. *Der Tabernakel der Kirche St. Mariae Himmelfahrt*, 210-222.
HANSMANN Wilfried. *Die marianischen Sinnbilder in der Jesuitenkirche St. Mariae Himmelfahrt zu Köln und ihre Vorlagen*, 223-247.
SCHULTEN Walter. *Die Beichtstuhlbilder der Kirche St. Mariae Himmelfahrt in Köln. Eine ikonographische Studie*, 248-268.
LEGNER Anton. *Reliquienpräsenz und Wanddekoration*, 269-296.
SCHAEBEN Jakob. *Die Glocken der Kirche St. Mariae Himmelfahrt*, 320-323.
REUTER Clemens. *Die König-Orgel*, 324-331.
SCHULTEN Walter. *Der Kirchenschatz von St. Mariae Himmelfahrt*, 332-354.

228 MICHEL W. *Die Hadamarer Bildhauer Volck und Thüringer und die Jesuiten*. Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 35 (1983) 103-128.

229 MILZ Friederich. *Die Jesuiten in Düren. Nach den Annales von 1628-1772*. Düren (Eifelverein) [1983] 8⁰ 78.

230 NISING Horst. *Das Jesuitenkolleg in Straubing: eine typische «Jesuiten-Architektur»?* Jahresbericht des Historischen Vereins für Straubing und Umgebung 84 (1982) 179-192.

231 OVERATH Johannes. *Die Kirchenmusikpflege der Kölner Jesuiten im 17. Jahrhundert*. Dans: *Die Jesuitenkirche* (n⁰ 227) 187-198.

232 PÖLNITZ G. von – BOEHM L. *Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt-Landshut-München*. I. *Ingolstadt*. 5. *Ortsregister*. Bearbeitet von L. BUZAS. München (J. Lindauer) 1984 8⁰ 782.

233 POHL Rudolf – WINTER Martin. *Die Vertreibung der Jesuiten aus Coesfeld, 1633*. Jahresbericht des Gymnasiums Nepomucenum Coesfeld (1983) 82-87.

234 RÄDLE Fidel. *Eine «Comoedia Elisabeth» (1575) im Jesuitenkolleg zu Fulda*. Dans: *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. Festschrift der Elisabethkirche Marburg* (Marburg, N. G. Elwert 1983) 78-145.

235 SCHATZ Klaus S.I. *Jesuiten in Köln von der Gegenreformation bis zur Aufklärung (1543-1773)*. Dans: *Die Jesuitenkirche* (n⁰ 227) 155-171.

236 SCHLOMBS Wilhelm. *Die Beichtpraxis der Jesuiten und ihr Einfluß auf Bau und Ausstattung ihrer Kollegkirchen*. Dans: *Die Jesuitenkirche* (n⁰ 227) 172-186.

237 SZAROTA Elida Maria. *Englische Geschichte auf den Jesuitenbühnen*. Dans: *From Walfram and Petrarch to Goethe and Grass* (Baden-Baden, Koerner 1982) 489-500.

238 SZAROTA Elida Maria. *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet. Eine Periochen-Edition. Texte und Kommentare*. III. *Konfrontationen*. München (W. Fink) 1983 8⁰ 2431.

239 TAROT Rolf. *Schuldrama und Jesuitentheater*. Dans: *Handbuch des deutschen Dramas* (Düsseldorf, Bagel 1980) 35-47.

240 VALENTIN Jean-Marie. *Der Hof im Theater der Jesuiten. L'image de la cour dans le théâtre des jésuites des pays germaniques.* Dans: *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert.* III (Hamburg, Hauswedell 1981) 559-567.

Autriche.

Voir n° 210 211.

241 DE MAIO Romeo. *Maria Teresa e i gesuiti.* Dans: *Lombardia nell'età di Maria Teresa.* II (Bologna, Il Mulino 1982) 793-812.
Cf. AHSI 52 (1983) n° 189.

242 FERRER BENIMELI José Antonio S.I. *Les écoles des jésuites de la «province» d'Autriche à l'âge des Lumières.* Dans: *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale* (Budapest, Akadémiai Kiadó 1984) 329-360.

243 TREBBI Giuseppe. *Francesco Barbaro, patrizio veneto e patriarca di Aquileia.* Udine (Casamassima Editore) 1984 8° xx-488.
Voir: La controversia coi gesuiti [austriaci] per la soppressione della prepositura di Eberndorf, 164-171.

244 *Widerstand und Verfolgung in Tirol, 1934-1945.* II. Wien (Österreichischer Bundesverlag) 1984 8° VIII-658.
REITER Johann S.I. *Maßnahmen gegen Klöster und Orden,* 284-325.
Voir: Gesellschaft Jesu (Jesuiten), 295-303.

Belgique.

Voir n° 203 214 215.

245 BAUDOUIN F. *De toren van de Sint-Carolus-Borromeuskerk te Antwerpen.* Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Schone Kunsten 44 (1983) 3, 15-56.

246 DEVOS Paul S.I. *Cent ans d'Analecta et soixante ans de bollandisme.* Analecta bollandiana 102 (1984) III-XII.

247 DOLBEAU François. *Le Passionnaire de Fulda, une source méconnue des «Acta sanctorum» conservée jadis à Anvers dans la bibliothèque des anciens bollandistes.* Francia 9 (1982) 515-530.

248 MANNAERTS R. *De artistieke expressie van de mariale devotie der jezuïeten te Antwerpen (1562-1773). Een iconografisch onderzoek.* Mémoire de licence à l'Université de Louvain 1983 4° XXIX-447 et 196 pl.

249 THURMAN Paul. *De opheffing van het jezuïetenklooster en -college te Kortrijk, de oprichting van het Koninklijk College en van de Sint-Michielsparochie, 1773.* Handelingen van de Koninklijke Geschied- en Oudheidkundige Kring van Kortrijk 49 (1982) XXVIII-238.

250 VAN OMMESLAEGHE Florent. *Een eeuw Analecta en de Acta sanctorum.* Analecta bollandiana 102 (1984) XIII-XVI.

251 VERFAILLIE Myriam. *De jezuïeten en hun college te Ieper (1585-1773).* Dissertatie aan de Kath. Universiteit, Leuven 1981 4° XXVIII-285.

Espagne.

Voir nº 214.

252 Abellán José Luis. *Historia crítica del pensamiento español.* III. *Del barroco a la ilustración (siglos* XVII *y* XVIII*).* Madrid (Espasa-Calpe) 1981 8º 918.

Voir: La teoría contrarreformista del Estado: Pedro de Rivadeneyra, 65-70; Baltasar Gracián, máxima conciencia filosófica del barroco, 234-252; Escolásticos y lulistas, Sebastián Izquierdo e su «Pharus scientiarum», 253-263; La tendencia a la conciliación: el P. Luis de Lossada, 402-407; La universidad de Cervera: Los principales representantes de la filosofía (Mateo Aymerich, Tomás Cerdá, Luciano Gallisá, Francisco Xavier Llampillas), 444-448; Las causas de la decadencia universitaria: colegiales y jesuitas, 578-581; La renovación de la predicación y el Padre Isla, 704-708; Los jesuitas: aportaciones de un exilio, 710-732; La revolución historiográfica: Dos jesuitas, Burriel y Masdeu, 775-778.

253 Albiñana Salvador. *La universitat de València i els jesuïtes. El conflicte de les aules de gramàtica (1720-1733).* Dans: *Studia historica* (nº 567) 11-31.

254 Alday Jesús María. *San Antonio María Claret en el País Vasco.* Zamora (Ediciones Monte Casino) 1983 8º 356.

Voir: Loiola, 74-82.

255 *75 aniversario de Fontilles.* [Fontilles 1984] 8º 40.

256 Ávila Fernández Alejandro – Collado Broncano Manuel. *Las escuelas de primeras letras en el noviciado de San Luis de la Compañía de Jesús de Sevilla.* Dans: *Educación e ilustración en España* (Barcelona, Universidad 1984) 373-393.

257 Bartina Sebastián S.I. *El colegio de San Martín de Gerona (1700-1767).* Anales del Instituto de estudios gerundenses 25 (1981) 2, 153-166.

258 Batllori Miguel S.I. *Aportación del ICAI en sus 75 años de historia.* Dans: *«Encuentro de la Comunidad Universitaria»* (Madrid 1984) 3-29.

259 Batllori Miquel S.I. *Evolución pedagógica de la Universidad de Cervera en el s.* XVIII. Barcelona (Universidad) 1984 8º [20].

260 Benítez Josep M. S.I. *L'establiment dels jesuïtes a Barcelona en l'època de la Restauració.* Dans: *El Pla de Barcelona i la seva història* (Barcelona, Edicions de la Magrana 1984) 497-504.

261 Benito Doménech Fernando. *Sobre Agustín Gasull, José Vergara y una traza de la antigua iglesia de la Compañía de Valencia.* Archivo de arte valenciano 63 (1982) 66-68.

262 Borràs i Feliu Antoni S.I. *La «Biblioteca Borja» de Sant Cugat del Vallès.* Estudis santcugatencs 2 (1983) 45-61.

263 Borràs i Feliu Antoni S.I. *Establiment dels jesuïtes a Manresa, segons els documents de l'Arxiu general de l'ordre a Roma (1599-1683).* Miscel·lània d'estudis bagencs 3 (1984) 169-185.

264 Borràs i Feliu Antoni S.I. *Fr. Luis de Estrada y su defensa a la Compañía en Alcalá y Zaragoza.* Dans: *Fray Luis de Estrada* (Monasterio de Santa María de Huerta 1983) 279-340.

265 Borràs i Feliu Antoni S.I. *Fundació i finances del col·legi de la Companyia de Jesús a Tortosa (1586-1640).* Dans: *Studia historica* (nº 567) 89-106.

266 Borràs i Feliu Antoni S.I. *Fundación del colegio de la Compañía de Jesús en Zaragoza.* Analecta sacra tarraconensia 51-52 (1978-1979 [1983]) 137-149;

aussi dans: *La ciudad de Zaragoza en la Corona de Aragón* (Zaragoza, X Congreso de historia de la Corona de Aragón 1984) 167-187.

267 CARVALHO José Adriano Moreira de Freitas. *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII.* Porto (Instituto Nacional de investigação científica) 1981 8° XLIV-496. (= Textos de literatura 5).

Voir: Uma carta do Pe. Baltasar Álvarez em 1574, 113-120; A descoberta do «Legatus» por Pedro Fabro em 1541, 131-150; Na Companhia: Jerónimo Nadal, Francisco de Borja, Baltasar Álvarez, António Cordeses, Francisco de Ribera, 198-231; Alonso de Andrade: «Vida de la gloriosa santa Gertrude...», 455-464.

268 *Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo. Memoria de un centenario, 1880-1980.* Madrid (O. Alonso) 1980 8° 160.

269 DOMERGUE Lucienne. *Censure et Lumières dans l'Espagne de Charles III.* Paris (Éditions du CNRS) 1982 8° x-218.

Voir: L'expulsion de la Compagnie de Jésus, 63-79.

270 FERNÁNDEZ Avelino S.I. *Quince años de vocaciones a la Compañía de Jesús en España (1970-1984).* León 1984 4° 78.

271 FERNÁNDEZ DEL HOYO María Antonia. *La Compañía, Gregorio Fernández y los Condes de Fuensaldaña.* Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología 48 (1982) 420-429.

Sur l'église de la Compagnie, San Miguel à Valladolid.

272 FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *Historia del colegio San José de Valladolid, 1881-1981.* Valladolid (Colegio San José) 1981 8° 316.

273 FERRER BENIMELI José A. S.I. *El motín de Esquilache y sus consecuencias, según la correspondencia diplomática francesa.* AHSI 53 (1984) 193-219.

274 GARMANDIA ARRUEBARRENA José. *La Congregación de los Vizcaínos en Sevilla y fiestas en honor de dos santos guipuzcoanos.* Boletín de la Real Sociedad basgongada de los amigos del país 40 (1984) 422-425.

A l'honneur des SS. Ignace de Loyola et François Xavier.

275 GÓMEZ DE LEÓN Jesús M. S.I. *Exploraciones en el oratorio antiguo de la casa-torre de Loyola.* Boletín de la Real Sociedad bascongada de los amigos del país 40 (1984) 283-289.

276 GOTOR José Luis. *Una defensa inédita de Lope de Vega en la «Querelle» de los jesuitas españoles expulsos.* Dans: *Studia historica* (n° 567) 659-684.

277 LÓPEZ MARTÍN Ramón. *Etapa secularizada del Real Seminario de Nobles educandos de la ciudad de Valencia (1767-1814).* Dans: *Educación e ilustración en España* (Barcelona, Universidad 1984) 464-470.

278 MARTÍ BONET José M. – LANDER AZCONA Ana M. *«... Cristo Nuestro Señor quiere ser servido en los pobres». Congregación de la Natividad de Nuestra Señora (Darderas). Documentos e comentarios, años 1599-1790.* I. Barcelona (Hermanas Franciscanas Misioneras) 1983 8° 552.

Voir: La expulsión de los jesuitas de Barcelona, 259-269; Reglas de las Congregaciones bajo la protección de la Virgen María, 273-305; J. BIBILONI S.I. Un Institut religiós, hereu d'una Congregació mariana, 307-316.

279 MOORE Eduardo S.I. *Manuscritos teológicos postridentinos de la biblioteca de la Universidad de Granada.* Archivo teológico granadino 46 (1983) 243-272.

280 *Nuestra Casa. 75 años. ICAI ICADE Universidad Pontificia Comillas.* Edición dirigida por Jesús M. MARAÑÓN S.I. Madrid (Ediciones ICAI) 1984 4º XXXII-494.

281 PALOMERO PÁRAMO J. M. *Hernán Ruiz II y las portadas de la iglesia de la casa profesa jesuita de Sevilla.* Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología 48 (1982) 373-377.

282 RAMOS VIDAL Juan Antonio. *Ubicación y extensión de una parte de las tierras pertenecientes a hospitales, hospicios, jesuitas, casas de misericordia, cofradías, capellanías, memorias y obras pías de la iglesia en Orihuela y su comarca (siglo XVIII).* Revista del Instituto de estudios alicantinos 39 (1983) 97-114.

283 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *Los colegios de jesuitas durante la restauración alfonsina.* Dans: FERNÁNDEZ MARTÍN L. *Historia* (nº 272) 9-32.

284 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *La Compañía de Jesús en la España contemporánea.* I. *Supresión y reinstalación (1868-1883).* Madrid (Universidad Pontificia Comillas) 1984 8º XXXII-1228.

285 REVUELTA GONZÁLEZ Manuel S.I. *Libertad de enseñanza y colegios de jesuitas durante el sexenio revolucionario (1868-1874).* Dans: *Studia historica* (nº 567) 393-409.

286 RIQUER Martín de. *Don Martín de Agullana y el torneo poético de Gerona de 1622.* Dans: *Homenaje a José Manuel Blecua* (Madrid, Gredos 1983) 553-564.

A propos de la canonization de St. Ignace et St. François Xavier.

287 RUGGERIO Michael J. *The «Tragedia de San Hermenegildo».* Folio 12 (1980) june, 118-128.

288 SÁINZ RODRÍGUEZ Pedro. *Antología de la literatura espiritual española.* II-III. *Siglo XVI* (Volumen 1-2). Madrid (Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española) 1983-1984 8º 822 776. (= Espirituales españoles A 28).

Dans le vol. 1: San Ignacio de Loyola, 455-484; Jerónimo Nadal, 485-499; S. Francisco Javier, 661-680; San Francisco de Borja, 699-711.

Dans le vol. 2: Antonio Cordeses, 167-174; Baltasar Álvarez, 229-251; Francisco Arias, 517-522; Pedro de Ribadeneira, 535-550; Pedro Sánchez, 645-653.

289 SANZ DE DIEGO Rafael María S.I. *Contribución a la historia inicial de Comillas.* AHSI 53 (1984) 253-279.

290 URREA Jesús. *Los relicarios de la Compañía de Valladolid.* Boletín del Seminario de estudios de arte y arqueología 48 (1982) 430-435.

291 VILAR Juan Bautista. *La residencia-colegio «La Inmaculada Concepción» de Orihuela, una tardía fundación de la Compañía de Jesús en el levante español (1695-1767).* Dans: *Studia historica* (nº 567) 527-546.

292 ZAMORANO GENOVÉS M. Remedio. *El exámen-oposición a cátedras-pabordías de D. Gregorio Mayáns y Síscar. (Consideraciones sobre la política universitaria valentina tras la devolución del patronato por Felipe V y la instauración de las aulas de gramática por los PP. jesuitas).* Dans: *Educación e ilustración en España* (Barcelona, Universidad 1984) 363-369.

France.

Voir n° 210 214.

293 BERCHER Pierre. *Les peintures des chapelles latérales de l'église des jésuites de Molsheim.* Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Molsheim et environs (1983) 73-76.

294 BEYLARD Hugues S.I. *Les jésuites à Douai aux XVIIe et XVIIIe siècles.* Amis de Douai 8 (1982) 189-191.

295 BORRÀS I FELIU Antoni S.I. *El monestir de Sant Martí del Canigó i la Companyia de Jesús (1607-1609).* Dans: *Miscel·lània Fort i Cogul* (Abadia de Montserrat 1984) 77-102.

Les biens de ce monastère appartenaient au collège de Perpignan.

296 CHÂTELLIER Louis. *Enquête sur la formation de la société catholique strasbourgeoise au au XVIIIe siècle. Le cas de la Congrégation des «bourgeois allemands».* Annuaire de la Société des amis du Vieux-Strasbourg (1982) 29-36.

297 CHAURAND (Baron). *Le médailler du collège et du lycée de Tournon.* Revue du Vivarais 84 (1980) 129-132 239-243.

298 COHEN H. *The intent of the digressions on Father Castel and Father Porée in Diderot's «Lettre sur les sourds et muets».* Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 201 (1982) 163-183.

299 COMPÈRE Marie-Madeleine – JULIA Dominique. *Les collèges français, 16e-18e siècles.* I. *Répertoire. France du Midi.* Paris (INRP – CNRS) 1984 8° 762.

300 COUSTENOBLE André. *Coup d'oeil sur l'Université [de Douai] et les jésuites à l'occasion de la «Fourberie de Douai».* Amis de Douai 8 (1982) 166-169.

301 *Ébauche d'une histoire de l'École Sainte Geneviève (1854-1984).* Servir 115 (1984) 5-49.

302 FERRAND Pascale. *Notes pour le traitement informatique de dix années [1730-1740] des «Mémoires de Trévoux».* Dans: *Le journalisme d'Ancien Régime* (Lyon, Presses Universitaires de Lyon 1982) 27-31.

303 FRANÇON Marcel. *Sur Montaigne et les jésuites.* Bulletin de la Société des amis de Montaigne 11-12 (1982) 107-108.

Cf. AHSI 53 (1984) n° 281.

304 HELARD-COSNIER C. *Cérémonies funèbres organisées par les jésuites recevant le coeur d'Henri IV au collège de la Flèche (4 juin 1610 et 4 juin 1611).* Dans: *Les voies de la création théâtrale.* VIII (Paris, C.N.R.S. 1980) 139-182.

305 LANÇON René. *Le collège des jésuites de Rodez (1567-1767).* Procès-verbaux des séances de la Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron 43 (1980) 2, 168-182.

Cf. AHSI 51 (1982) n° 194.

306 LOTTIN Alain *La catéchèse en milieu populaire au XVIIe siècle: l'exemple de l'école dominicale de Valenciennes et du P. Marc (1584-1638).* Dans: *Les intermédiaires culturels* (Paris, H. Champion 1981) 245-260.

307 SCHEFFER-TORWESTEN F. *La critique du style dans les «Mémoires de Trévoux».* Thèse de 3e cycle à l'Université de Lyon II, 1983 4° XXI-249.

308 SORIANO Ramón. *El pensamiento reaccionario contra la Ilustración: «Mémoires de Trévoux»*. Revista de estudios políticos 41 (1984) 59-130.

309 TEBIB Renée. *Catholiques et protestants devant les problèmes d'éducation, aux XVIe et XVIIe siècles*. Bulletins et mémoires de la Société archéologique et historique de la Charente (1983) 30-70.

La prise en mains du collège d'Angoulême par les jésuites considérée en fonction des luttes religieuses.

310 TUILIER André. *Les origines du collège Louis-le-Grand et de ses bibliothèques*. Mélanges de la bibliothèque de la Sorbonne 4 (1983) 30-76.

311 VIARD Georges. *Une donation de Jeanne Mance aux jésuites de Langres [1634]*. Bulletin de la Société historique et archéologique de Langres 18 (1982) 73-75.

Grande-Bretagne.

312 BELLENGER Dominic Aidan. *English and Welsh priests, 1558-1800*. A working kist. Edited by ... Bath (Downside Abbey Trustees) 1984 8° VI-254.

Voir: Jesuits, 16-18.

313 CARAMAN Philip S.I. *Wardour*. Letters and Notices 86 (1984) 3-22.

314 DIMLER G. Richard S.I. *The Jesuit emblem book in 17th century Protestant England*. AHSI 53 (1984) 357-369.

315 HOLT Geoffrey S.I. *The English Jesuits, 1650-1829. A biographical dictionary*. London (Catholic Record Society) 1984 8° IV-292. (= Catholic Record Society Publications 70).

316 HOLT Geoffrey S.I. *The Glamorgan mission after the Oates plot*. Journal of Welsh Ecclesiastical History 1 (1984) 11-27.

317 MCCOOG Thomas M. S.I. *The establishment of the English province of the Society of Jesus*. Recusant History 17 (1984-1985) 121-139.

318 RASPA Anthony. *The emotive image: Jesuit poetics in the English Renaissance*. Fort Worth (Texas Christian University Press) 1983 8° 174.

319 WHITEHEAD Maurice. *The contribution of the Society of Jesus to secondary education in Liverpool: The history of the development of St. Francis Xavier's College c.1840-1902*. Dissertation at the University of Hull 1984 4° XXI-504.

Hongrie.

Voir n° 195.

320 GERVERS-MOLNÁR Vera. *Sárospataki síremlékek*. Budapest (Akadémiai Kiadó) 1983 8° 120 et 207 fig. (= Művészettörténeti Füzetek 14).

Résumé: The sepulchral monuments of Sárospatak, 102-114.
Cette église était de 1672 à 1773 sous la direction des jésuites.

321 HORVÁTH József. *Vörösberény, plébániatemplom*. Budapest 1981 12° [16]. (= Tájak, korok, múzeumok kiskönyvtára 88).

Traduction: V., église paroissiale. – Ancienne église de la Compagnie consacrée à St. Ignace.

322 NÁDASDY Lajos. *Egy ismeretlen iskoladráma-programmgyüjtemény a XVIII. századból*. Magyar Könyvszemle 100 (1984) 233-240.

Traduction: Un recueil inconnu de programmes de drames scolaires du XVIIIe siècle. – Contient 38 programmes dont 35 sont des collèges jésuites.

323 STAUD Géza. *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai.* I. *1561-1773. – Fontes ludorum scenicorum in scholis S.J. Hungariae.* Pars prima. Budapest (A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának kiadása) 1984 8⁰ 508. (= A magyarországi iskolai színjátékok forrásai és irodalma 1).

324 TÓTH Imre. *Emlékezés egy népfőiskolára (1942-82).* Szombathely (Szerző kiadása) 1984 8⁰ 280-[32].

Traduction: Mémoire d'une école supérieure d'agriculture. – Sur le mouvement KALOT voir: 13-49.

Irlande.

325 BURKE-SAVAGE Roland S.I. *Clongowes: 1815-1830.* Clongownian (1984) 13-22.

326 MEENAN James. *Clongowes: 1923-28.* Clongownian (1984) 3-10.

Italie.

Voir n⁰ 214.

327 AVELLA Dora. *I gesuiti e l'arte. La chiesa del Gesù (Casa professa).* Dans: *I gesuiti e la storia* (n⁰ 10) 109-134.

328 BELLI Carla. *Stato delle rendite e pesi degli aboliti collegi della capitale e Regno dell'espulsa Compagnia detta di Gesù.* Napoli (Guida) 1982 8⁰ 1136. (= Fonti e documenti per la storia del Mezzogiorno d'Italia 8).

329 CARRANNANTE Antonio. *Cesare Cantù e i gesuiti: una lite in famiglia (1851-1854).* Rassegna della letteratura italiana 88 (1984) 165-169.

Polémique avec la «Civiltà cattolica».

330 *Centenario dell'Istituto Sociale, 1881-1981. Brevi cenni di storia di famiglia dal 1567 al 1981.* Torino (Associazione ex Alunni dell'Istituto Sociale) 1981 8⁰ IV-90.

331 COLOMBO Enzo. *I gesuiti e la fondazione della prima biblioteca pubblica a Bologna nel '700.* Carrobbio 10 (1984) 91-107.

332 DALLE VEDOVE Nello. *Il beato Gaspare Bertoni e l'Istituto delle «Stimmate» nella prima metà dell'800 veronese.* II. Roma (Postulazione generale Stimmatini) 1984 8⁰ 714.

Voir: Venuta dei gesuiti a Verona e generose offerte del beato Bertoni, 512-520.

333 DE FINIS Lia. *Dai maestri di grammatica al ginnasio liceo di via S. Trinità in Trento.* Studi trentini di scienze storiche 62 (1983) 3-76 233-301; 63 (1984) 3-53 119-155.

Voir: I PP. Gesuiti a Trento, 62 (1983) 233 – 63 (1984) 155.

334 *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 1860-1980.* III. *Le figure rappresentative.* Casale Monferrato (Marietti) 1984 8⁰ XVIII-1002 en 2 vol.
VARNIER G. B. *Boetto, Pietro,* 99-100.
FERRARI A. *Bresciani, Antonio,* 130-131.
CAMPANINI G. *Brucculeri, Angelo,* 134-135.
VALENTE C. *Chiaudano, Giuseppe,* 219.
LEPORE T. *Gori, Domenico,* 424-425.
AMBRASI D. *Liberatore, Matteo,* 470-471.
CANAVERO A. *Massara, Enrico,* 525; *Zocchi, Gaetano,* 912-913.

Vecchio G. *Mattiussi, Guido,* 532-533.
Formigoni G. *Monetti, Giulio,* 570-571.
Tramontin S. *Pavissich, Antonio,* 634-635.
Bertoli B. *Querini, Alvise,* 691-692.
Malgeri F. *Rosa, Enrico,* 736-737.
Traniello F. *Vasco, Enrico,* 880-881.

335 Fabbri Maurizio. *Tradizione e rinnovamento nel teatro tragico dei gesuiti espulsi.* Dans son: *Vagabondi, visionari, eroi* (Abano Terme, Piovan Editore 1984) 101-118.

336 Fiorani Luigi. *L'esperienza religiosa nelle confraternite romane tra Cinque e Seicento.* Dans: *Ricerche per la storia religiosa di Roma.* V (Roma, Edizioni di Storia e letteratura 1984) 155-196.

Voir: Sant'Ignazio e le confraternite romane, 160-166; L'Oratorio del Caravita, 183-187.

337 Fois Mario S.I. *Il Collegio Romano ai tempi degli studi del P. Matteo Ricci.* Dans: *Atti del Convegno internazionale di studi ricciani* (n⁰ 938) 203-228.

338 Fyrigos Antonis. *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività.* A cura di ... Roma (Pontificio Collegio Greco S. Atanasio) 1983 8⁰ xii-398. (= Analecta Collegii Graecorum 1).

Tsirpanlis Zacharias N. *Gli alunni del Collegio Greco di Roma (1576-1700). Dati statistiche e costatazioni generali,* 1-21.
Fyrigos Antonis. *Catalogo cronologico degli alunni e dei convittori del Pontificio Collegio Greco in Roma (1701-1803),* 23-77.
Korolevskij Cirillo. *Saggio di cronotassi dei rettori del Pontificio Collegio Greco di Roma,* 125-134.
Krajcar Jan S.I. *Rectors of the Greek College and some problems they encountred, 1630-1680,* 149-199.
Papadopoulos Thomas. *Libri degli studenti greci del Collegio Greco di Sant'Atanasio di Roma,* 303-328.
Metzler Josef. *Le antiche e principali fonti storiche sul Pontificio Collegio Greco presso l'Archivio della Sacra Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli o «De Propaganda fide»,* 329-350.

339 Gatz Erwin. *Germanicum et Hungaricum (Collegium).* Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 20 (1984) 964-968.

340 Gemayel Nasser. *Le Collège Maronite Pontifical de Rome.* Dans son: *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe* (n⁰ 510) 31-207.

341 Genero Bartolomeo S.I. *La soppressione di case e collegi della Compagnia di Gesù in Lombardia in età teresiana.* Dans: *Lombardia nell'età di Maria Teresa.* III (Bologna, Il Mulino 1982) 501-508.

542 *I gesuiti a Milano.* [Milano (San Fedele) 1984] 8⁰ 48.
Storia dei gesuiti a Milano, 2-7.

343 Giacon Carlo S.I. *Postille sulle tesi del tomismo specifico.* Doctor communis 35 (1982) 349-356.

344 *Hierarchomachia or the Anti-Bishop.* Edited, with an introduction and notes, by Suzanne Gossett. New Jersey (Bucknell University Press) 1982 8⁰ 306.

Drame scolaire de sujet polémique, à propos du clergé régulier et séculier en Grande-Bretagne, retrouvé aux archives du Collège Anglais à Rome. – Une présentation de l'éditeur:

English plays in the English College archives. The Venerabile 28 (1983) 1, 23-33.

345 KADIĆ Ante. *The role of four Croatian Jesuits from Dubrovnik in the cultural life of «Settecento» Rome.* Dans son: *The tradition of freedom in Croatian literature* (Bloomington, Ind., Croatian Alliance 1983) 62-70.

Ces sont les PP. Rudjer Bošković, Rajmund Kunić et Brno Džamanjić (Zamanja). Le quatrième, Beno Stojković n'était pas jésuite, mais un ecclésiastique.

Sur le même sujet et au même temps, est paru un autre article (avec la même erreur):

COSTANTINI Lionello. *I poeti latini di Ragusa nella Roma del Settecento.* Dans: *Barocco in Italia e nei paesi slavi del Sud* (Firenze, Olschki 1983) 395-401.

346 KURI Sami S.I. *Al-Yasuiyūn wal-Madrasatul-Marūniat.* Al-Manarat 25 (1984) 1-2, 67-90.

Traduction: Les jésuites et le Collège Maronite.

347 MAIZZA Michele S.I. *Vie di Roma e dintorni dedicate a padri gesuiti.* Notizie dei gesuiti d'Italia 17 (1984) 107-112 179 234-235 270-272.

348 MARRANZINI Alfredo S.I. *Bartolo Longo e i gesuiti.* Societas 33 (1984) 141-144.

349 MARRANZINI Alfredo S.I. *Bartolo Longo e «La Civiltà cattolica».* Civiltà cattolica (1984) 1, 347-363.

350 MARRANZINI Alfredo S.I. *Il Cardinale Alfonso Capecelatro e i gesuiti.* Civiltà cattolica (1984) 3, 241-255.

351 MONACHINO Vincenzo S.I. *Prefazione [= Historia della Facoltà di storia ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana].* Dans: *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il cinquantesimo* ... (Roma, Università Gregoriana 1983) IX-XIX.

352 MONSSEN Leif Holm. *The martyrdom cycle in Santo Stefano Rotondo.* Acta ad archeologiam et artium historiam pertinentia 2 (1982) 175-317; 3 (1983) 11-106.

353 MONSSEN Leif Holm. *St. Stephen's balustrade in Santo Stefano Rotondo.* Acta ad archeologiam et artium historiam pertinentia 3 (1983) 107-181.

354 NAPPI Eduardo. *Le chiese dei gesuiti a Napoli.* Dans: *Seicento napoletano. Arte, costume, ambiente* (Milano, Edizioni di Comunità 1984) 318-337.

355 PAPÀSOGLI Giorgio – STANO Franco. *Antonio Claret, l'uomo che sfidò l'impossibile.* Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1983 8⁰ 758.

Voir: Novizio nella Compagnia di Gesù, 94-99.

356 PIGOZZI Marinella. *Il Gesù di Mirandola. Architettura e decorazione.* Carrobbio 9 (1983) 279-290.

357 PRONTERA A. *La «Civiltà cattolica» e l'affare Dreyfus.* Quaderno filosofico (dell'Università di Lecce) 5 (1981) 141-162.

358 REDONDI Pietro. *Galileo eretico.* Torino (G. Einaudi) 1983 8⁰ x-464. (= Microstorie 7).

Voir: Identificazione di un anonimo, 233-256. – Sur Bellarmin et le Collège Romain, mais surtout sur le rôle du P. Orazio Grassi.

359 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Noticias inéditas sobre la casa profesa de Roma en tiempos de san Ignacio.* AHSI 53 (1984) 281-311.

360 SALVO Francesco S.I. *Formazione e fervore missionario nei collegi dei gesuiti in Sicilia.* Ai nostri amici 55 (1984) 22-26.

361 SANI Roberto. *Un laboratorio politico e culturale, «La Civiltà cattolica».* Dans: *Pio XII* (Bari, Laterza 1984) 409-436.

362 SANI Roberto. *La «Civiltà cattolica» e la politica italiana dalla ricostruzione al centro-sinistra.* Tesi all'Università di Roma 1981 4⁰ xv-179.

363 SCHMIDT Peter. *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552-1914).* Tübingen (Max Niemeyer) 1984 8⁰ xvi-364. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 56).

364 SCHMITZ Rudolf Michael. *«Diversum est esse et quod est». Die Kontroverse um die Realdistinctio von Wesenheit und Sein zu Beginn der Neuscholastik, dargestellt an Salvatore Tongiorgi und Matteo Liberatore.* Dans: *Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale.* V (Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso 1981) 55-69.

365 SHIGIHARA Susanne. *Bonifazio Graziani (1604/05-1664). Biographie, Werkverzeichnis und Untersuchungen zu den Solomotetten.* Dissertation an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1984 8⁰ 722.

B. Graziani était maître de chapelle du Seminario Romano et de l'église Gesù à Rome de 1646 à 1664. cf. Biographie, 18-68.

366 TODA I GÜELL Eduard. *L'Alguer. Un popolo catalano d'Italia.* Traduzione, introduzione e note a cura di Rafael CARIA. Sassari (Edizioni Gallizzi) 1981 8⁰ 408.

Voir: S. Michele del collegio dei gesuiti, 172-175; pl. 20-21.

367 TURTAS Raimondo S.I. *Alcuni rilievi sulle comunicazioni della Sardegna col mondo esterno durante la seconda metà del Cinquecento.* Dans: *La Sardegna nel mondo mediterraneo* (Sassari, Gallizzi 1983) 203-227.

L'étude est basée «soprattutto sulla corrispondenza epistolare in partenza dalla Sardegna scambiata tra i gesuiti presenti nell'isola e il centro romano dell'ordine tra il 1557 e il 1596».

368 VANNUGLI Antonio. *Gli affreschi di Antonio Tempesta a S. Stefano Rotondo e l'emblematica nella cultura del martirio presso la Compagnia di Gesù.* Storia dell'arte (1983) 101-116 et 7 pl.

369 VILLARI Litterio. *L'azienda gesuitica di Sicilia: Vicende patrimoniali del collegio di Piazza Armerina (secc. xvii-xix).* Archivio storico messinese 31 (1980) 289-306.

370 WALLACE William A. O.P. *Galilée et les professeurs jésuites du Collège Romain à la fin du xvie siècle.* Dans: *Galileo Galilei. 350 ans d'histoire* (Tournai, Desclée International 1984) 75-97.

Galileo e i professori del Collegio Romano alla fine del secolo xvi. Dans: *Galileo Galilei. 350 anni di storia* (Roma, Edizioni Piemme 1984) 76-97.

371 WALLACE William A. *Galileo and his sources. The heritage of the Collegio Romano in Galileo's science.* Princeton, N.J. (Princeton University Press) 1984 8⁰ xiv-372.

372 WICKI Josef S.I. *Os penitencieiros jesuítas portugueses em S. Pedro, Vaticano, de 1570 a 1773.* Revista da Universidade de Coimbra 30 (1983) 279-288.

373 ZOLI Sergio. *La Cina nella cultura italiana del Settecento.* Dans: *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli xviii e xix.* (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1984) 211-257.

Voir: La sinomania nell'Italia del Settecento e gli echi dell'opera missionaria gesuitica, 211-220.

Lituanie.

374 PIECHNIK Ludwik S.I. *Dzieje Akademii Wileńskiej. I. Początki Akademii Wileńskiej 1570-1599.* Rzym (Institutum Hist. S.I.) 1984 8° 266.

Traduction: Histoire de l'Académie de Vilna. I. Les débuts de l'Académie de Vilna. Voir résumé français, 237-245.

375 ŠIDLAUSKAS A. *Vilniaus Universiteto įsteigima ir jo raida, 1579-1773 m.* Dans: PIROČKINAS A. – ŠIDLAUSKAS A. *Mokslas senajame Vilniaus Universitete* (Vilnius, Mokslas 1984) 9-87.

Traduction: La fondation et le développement de l'Université de Vilna, 1579-1773. Dans: Les sciences dans l'ancienne Université de Vilna.

376 SKRODENIS Stasys. *Lietuvių ir Suomių kultūriniai ryšiai XIV-XVI a.* Literatūra 25 (1983) 1, 51-59.

Traduction: Les rapports culturels des lituaniens avec les finlandais aux XIV-XVI siècles. Voir: Suomių studentai Vilniuje [Étudiants finlandais à Vilna], 52-56.

377 ULČINAITĖ Eugenija. *Vergilijus senajame Vilniaus Universitete.* Literatūra 26 (1984) 1, 42-49.

Résumé: Vergil in the old Vilnius University, 49.

378 *Vilniaus Universitetas amžių sandūroje.* Vilnius («Mokslas») 1982 8° 200.

Traduction: L'Université de Vilna à travers les siècles.

Pays-Bas.

Voir n° 203.

379 BEGHEYN P. J. S.I. *Toorop's apostelraam in de Jozefkerk.* Numaga 31 (1984) 47-48.

380 CHARLES J. B. *Volg het spoor terug.* 11e druk. Amsterdam (De Bezige Bij) 1984 8° 372.

Voir: Dominee Landverrader vond steun bij de jezuïeten, 38-54. –A propos de l'hebdomadaire: De Linie.

381 KUIPER Henk. *350 jaar parochiegemeenschap St. Franciscus Xaverius, «'t Zand», Amersfoort.* Dans: *1630-1980: Uit het dagboek van Frans Zand en Maria Elleboog* (Amersfoort 1980) 5-29.

Voir: De jezuïeten-statie op 't Zand: 1630, 5-20.

382 KUIPER Henk. *Van schuilkerk tot herstel van de hiërarchie.* Dans: *De Amersfoortse kerken, kloosters, kapellen en synagoge en hun geschiedenis tot omstreeks 1800* (Amersfoort, Uitgeverij Bekking 1984) 66-76.

383 TEPE Wim O.P. *XXIV Paepsche vergaderplaetsen. Schuilkerken in Amsterdam.* Amstelveen (Luyten) 1984 8° 204.

Voir: De Krijtberg, 87-100; De Zaaier, 101-111.

Pologne.

384 DRĄŻEK Czesław S.I. *Rozwój kultu Serca Jezusa w Polsce.* Dans: *Bóg bliski* (Kraków, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1984) 9-144.

Traduction: Développement du culte au Coeur de Jésus en Pologne. Dans: Tout près de Dieu.

Voir: W kaznodziejstwie XVI i XVII w. [Dans la prédication des XVIe et XVIIe siècles; sur 8 prédicateurs jésuites], 26-31; Kasper Drużbicki, teolog kultu, 32-41; Kult po objawieniach w Paray-le-Monial [Le culte après les révelations à P.], 42-57; et passim.

385 DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Wspomnienia naszych zmarłych, 1820-1982. I. Styczeń, Luty, Marzec.* Kraków 1982 8⁰ 238.

Traduction: La mémoire de nos défunts. I. Janvier, Février, Mars.

386 FLAGA Jerzy. *Les effets de l'activité pastorale des jésuites en Pologne dans les années 1767-1770.* Revue d'histoire ecclésiastique 79 (1984) 416-429.

387 GŁOWACKI Kazimierz. *Kościół Św. Franciszka Ksawerego i kolegium jezuickie w Piotrkowie Trybunalskim.* Piotrków (Muzeum okręgowe) 1982 12⁰ 356.

Résumé: L'église de saint François Xavier et le collège jésuite à Piotrków, 351-355.

388 LEŃ Kazimierz S.I. *Rekonstrukcja archiwum dawnego kolegium jezuitów Św. Jana w Jarosławiu.* Studia z historii Kościoła w Polsce 7 (1983) 227-364.

Résumé: Reconstitution des archives de l'ancien collège des jésuites de Saint Jean de Jaroslaw, 362-364.

389 MIŁOBĘDZKI Adam. *Architektura polska XVII wieku.* Warszawa (Państwowe Wydawnictwo Naukowe) 1980 4⁰ 598 502.

Résumé: Polish architecture in the seventeenth century, I 475-493. – Le vol. II contient des illustrations et l'index.

Voir: Wczesne budownictwo jezuitów [Les constructions primitives des jésuites], 108-115.

390 PASZENDA Jerzy S.I. *Fundacja prymasa Karnkowskiego dla jezuitów w Kaliszu.* Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 29 (1984) 297-316.

Résumé: The foundation of Primate Karnkowski for the Jesuits at Kalisz, 316.

391 PASZENDA Jerzy S.I. *Livres récents sur le baroque en Pologne et en Russie Blanche.* AHSI 53 (1984) 505-516.

392 PIECHNIK Ludwik S.I. *Seminarium diecezjalne w Poznaniu w latach 1564-1614. Geneza seminarium.* Nasza Przeszłość 61 (1984) 93-109.

Résumé: Le séminaire diocésain de Poznan dans les années 1564-1614, 108-109.

393 *Słownik polskich teologów katolickich. – Lexicon theologorum catholicorum Poloniae.* V-VII. *1918-1981.* Warszawa (Akademia Teologii Katolickiej) 1983 8⁰ 622 748 546.

Cette deuxième partie (pour la première partie de ce répertoire bio-bibliografique voir: AHSI 53 [1984] n⁰ 351) contient des notices sur 82 jésuites, relevées (sauf 4) par Ludwik GRZEBIEŃ S.I. Voici les plus importantes:

Dans le vol. V: Andrasz, Józef, 45-49; Bednarski, Stanisław, 89-95; Czermiński Marcin, 263-267.

Dans le vol. VI: Konopka, Kazimierz Stanisław, 129-132; Krzyszkowski Józef, 241-247; Kwiatkowski, Franciszek, 279-285; Podoleński, Stanisław Tadeusz, 702-707; Poplatek, Jan, 710-714.

Dans le vol. VII: Rostworowski, Jan, 44-52; Urban, Jan, 344-354.

Portugal.

394 BRAZÃO Eduardo. *Pombal e os jesuítas.* Revista de história das ideias 4 (1982) 329-365.

395 CASTELO BRANCO Camilo. *Perfil do Marquês de Pombal.* Edição comemorativa do 2⁰ centenário da morte do Marquês de Pombal, preparada com base na 1ª edição, única feita em vida do autor, e conforme as alterações introduzidas no exemplar de Camilo, emendado pelo seu punho. Porto (Lello e Irmão) 1982 8⁰ VIII-324.

Voir: O Marquês de Pombal e os jesuítas, 205-234.

396 FRÈCHES Claude-Henri. *Pombal et la Compagnie de Jésus. La campagne de pamphlets.* Revista de história das ideias 4 (1982) 299-327.

Roumanie.

397 BENDA Kálmán. *A XVI. századi erdélyi jezsuita misszió iratai. Forrástanulmány.* Dans: *Egyház és teológia. Tanulmányok Bucsay Mihály tiszteletére* (Budapest, Ráday Kollégium 1982) 126-140.

Suisse.

Voir n⁰ 210.

398 CARLEN Albert. *Theatergeschichte des deutschen Wallis.* Brig (Rotten-Verlag) 1982 4⁰ 338.

Voir: Jesuitentheater, 38-44.

Tchécoslovaquie.

Voir n⁰ 210 211.

399 BARTHA Lajos ifj. *A nagyszombati egyetem csillagvizsgálója.* Föld és Ég 18 (1983) 178-181.

Traduction: L'observatoire de l'Université de Nagyszombat (Trnava).

400 JANKOVIČ Vendelin. *Zo stavebných dejín universitnej budovy v Trnave.* Vlastivedný Časopis 29 (1980) 1, 36-41.

Traduction: Histoire de la construction de l'Université de Trnava.

401 KAŠPAR Oldřich. *Cestopisná a kosmografická literatura z knihoven moravských jezuitů dochovaná ve fondech Státní vědecké knihovny v Olomouci.* Vlastivědný Věstník Moravský 36 (1984) 2, 165-170.

Résumé: Reisebeschreibungen und kosmographische Literatur aus den Büchereien der mährischen Jesuiten in den Fonds der staatlichen wissenschaftlichen Bibliothek in Olomouc (SVKOL), 170.

402 KRATOCHVIL Antonín. *Oheň baroka. Kavalíři Páně, mystici a asketové v české barokní literatuře.* München-Mnichov (Vydal Kruh přátel českého baroka v Mnichově) 1984 8⁰ 196.

Traduction: Le feu du baroque. Chevaliers du Seigneur, mystiques et ascètes dans la littérature baroque tchèque.

Voir: Tvůrce ideje národního obrození [Créateur de l'idée de la renaissance nationale] – Bohuslav Balbín, 95-103; Český Juan de la Cruz – Bedřich Bridel, 114-124; Vzdoroslavíček [«Trutznachtigal»] – Felix Kadlinský, 133-137; Dvě postavy ve stínu – bratři Tannerové T.J. [Deux figures dans l'ombre – les frères Tanner S.I.], 140-143; et passim.

403 [SENČÍK Štefan S.I.] *Jezuiti ako vychovávatelia na Slovensku.* Slovenskí Jezuiti v Kanade (1984) Vianoce, 55-60.

Traduction: Les jésuites pédagogues en Slovaquie [aux XVIIᵉ-XVIIIᵉ siècles].

404 SZÖRÉNYI László. *Rákóczi csehországi tanulóévei.* Dans: *Rákóczi-tanulmányok* (Budapest, Akadémiai Kiadó 1980) 291-315.

Traduction: Les années d'études de Rákóczi en Bohême. – Il a étudié chez les jésuites à Jindřichův Hradec de 1688 à 1690.

405 WIMMER Ruprecht. *«Jucundiorem postulat scenam dies». Die Aufführung eines Jesuitendramas anläßlich der Krönung Erzherzogs Ferdinands zum König von Böhmen.* Dans: *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert.* III (Hamburg, Hauswedell 1981) 533-542.

Yougoslavie.

Voir nº 345.

406 ČORAK Ž. *Tkalčićeva ulica i isusovački samostan.* Peristil 26 (1983) 171-172.

Traduction: La rue T. et le couvent des jésuites [à Zagreb].

407 JEMBRIH Alojz. *Prva školska drama o sisačkoj pobjedi (1593).* «Gesta». Časopis za Kulturu 15-16 (1983) 101-106.

Traduction: Le premier drame scolaire sur la victoire de Sisak (1593), joué au collège de Zagreb en 1717.

408 PREMERL T. *Laž i etika prostora. O devastaciji isusovačkog samostana.* Peristil 26 (1983) 161-163.

Traduction: Le faux et l'éthique de l'espace. A propos de la dévastation du couvent des jésuites [à Zagreb].

409 VUJAKLIJA Ljubomir. *Riznica crkve sv. Jurja u Petrovaradinu* (II deo). Zbornik Muzeja Primenjene Umetnosti 26-27 (1982-1983) 119-132.

Résumé: Die Schatzkammer der Pfarrkirche des Hl. Georg Peterwardein (II. Teil), 132. – Cf. AHSI 52 (1983) nº 356.

B. AMÉRIQUE.

410 BARNADAS I ANDIÑACH Josep M. *Aspectes de la presència catalana a l'Amèrica colonial (1500-1800).* Barcelona 1984 4º 16. (= I Jornades d'estudis catalano-americans).

Voir: Jesuïtes, 9.

411 BELLINI Giuseppe. *Grandezza e decadenza del buon selvaggio nella letteratura ispano-americana.* Studi di letteratura francese 7 (1981) 127-145.

Voir: I gesuiti e il tema americano, 133-136.

412 ZWIEFELHOFER Hans S.I. *Die hispanoamerikanischen Revolutionen und die Ideen der Scholastik.* Stimmen der Zeit 202 (1984) 75-88.

Voir: Die suarezianische Tradition, 81-83.

Antilles.

413 DAVID Bernard. *Dictionnaire biographique de la Martinique (1635-1848). «Le Clergé». I. 1635-1715. II. 1716-1789.* Fort-de-France (Société d'histoire de la Martinique) 1984 8º XVIII-234 XVIII-300.

Contient des notices biographiques de tous les jésuites (152) qui entre 1639 et 1763 ont travaillé dans l'île, dont nous relevons les suivants:

Dans le vol. I: Bouton, Jacques, 30-33; Braguier, Charles-Pierre, 35-38; Grillet, Jehan, 109-111; Le Breton, Adrien, 153-155; Le Mercier, Joseph, 158-160; Mesland, Denis, 170-173; Pelleprat, Pierre-Ignace, 185-189.

Dans le vol. II: Fayard, Guillaume, 104-107; La Marche, Jean-François de, 155-159; Lavalette, Antoine, 163-170; Pretrel, Louis-Nicolas 235-238.

Argentine.

414 ACEVEDO Edberto Oscar. *El gobernador Martínez de Tineo y el Chaco. (Aclaraciones y planteamientos).* Revista de historia americana y argentina 12 (1983-1984) 11-65.

Pour ses relations avec les missions des jésuites voir: La Concepción, 17-21; Jesús, María y José, 21-23; Dolores, 23-33; Pedidos de nuevas reducciones, 33-36.

415 CORNEJO Atilio. *La estancia Guasan. Un reducto jesuítico salteño.* Investigaciones y ensayos 30 (1981) 67-85.

416 MAEDER Ernesto J. A. *La historia argentina durante la época hispánica. Cuestiones preliminares.* Resistencia (Instituto de investigaciones geohistóricas) 1983 4⁰ 32. (= Cuadernos docentes 2).

Voir: La historiografía de los jesuitas, 15-19.

417 STORNI Hugo S.I. *Los jesuitas argentinos (1610-1767).* Dans: *Studia historica* (n⁰ 567) 515-526.

418 TORREBLANCA Hernando de S.I. *Relación histórica de Calchaquí (1696).* Versión modernizada, notas y mapas de Teresa PIOSSEK PREBISCH. Buenos Aires (ECA) 1984 8⁰ 156.

Bolivie.

419 GARCÍA RECIO José María. *La Iglesia en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), 1560-1605.* Missionalia hispanica 40 (1983) 259-313.

Voir: Los jesuitas en Santa Cruz, 1587-1605, 272-304.

Brésil.

420 AZEVEDO Ferdinand S.I. *Jesuítas espanhóis no sul do Brasil (1842-1867).* Pesquisas, História 24 (1984) 1-231.

421 FORSYTH Donald W. *The beginnings of Brazilian anthropology: Jesuits and Tupinamba cannibalism.* Journal of Anthropological Research 39 (1983) 147-178.

422 GRUBER Wendelino S.I. *Uma tragédia no Rio Paraná [1637].* Livro da família (1984) 84-91.

423 MAGALHÃES Álvaro. *Contribuição alemã no ensino do Rio Grande do Sul através da ação de padres da Companhia de Jesus.* Estudos leopoldenses 54 (1980) 23-30.

424 MAROBIN Luiz. *Biblioteca Central da UNISINOS. História, acervo e uso.* São Leopoldo (Universidade do Vale do Rio dos Sinos) 1983 8⁰ 134.

Voir: História da Biblioteca da UNISINOS, 27-40.

425 SEMPÉ Moarcí Matheus. *São Francisco de Borja, o primeiro dos sete povos.* Santa Maria, RS (Pallotti) 1982 8⁰ 96. (= Coleção Tricentenário 3).

Recueil de 5 articles publiés ailleurs, dont nous signalons ici:

Santo Tomé [Corrientes, Arg.] A origem, 25-47.

Padre Francisco Garcia de Prada, o fundador, 49-66; cf. AHSI 51 (1982) n⁰ 288.

São Francisco de Borja, o protetor, 67-82.

O primeiro de sete povos, 83-94; cf. AHSI 53 (1984) n⁰ 399.

Canada.

Voir nº 530.

426 Axtell J. *Invading America: Puritans and Jesuits*. Journal of Interdisciplinary History 14 (1984) 635-646.

A propos du livre signalé dans AHSI 52 (1983) nº 378.

427 Dodin A. *Kanadai vértanúk: Brébeufi szent János és társai*. Dans: *A szentek élete* (Budapest, Szent István T. 1984) 613-616.

Chili.

428 Casanueva Fernando. *La evangelización periférica en el Reino de Chile (1667-1796)*. Nueva historia 2 (1982) 5, 5-30.

Étudie l'évangélisation jésuite et franciscaine; pour les jésuites, la mission entre les Puelches y Poyas (1667-1717).

429 Hanisch Walter S.I. *El barroco jesuita chileno. Siglos* XVII *y* XVIII. AHSI 53 (1984) 161-191.

Voir: Alonso de Ovalle escritor barroco, 161-170; Diego de Rosales y la Historia general de Chile, 170-178; La oratoria sagrada fúnebre en el barroco, 178-185; El barroco en el arte, 185-190.

430 Noggler Albert. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Padre Las Casas (Editorial San Francisco) 1982 8º 300.

Traduction du livre signalé dans AHSI 43 (1974) nº 318.

Colombie.

431 Chandler David L. *Family bonds and the bondsman: The slave family in colonial Colombia*. Latin American Research Review 16 (1981) 2, 107-131.

Étude basée entre autres sur de nombreux inventaires de domaines jésuites.

432 Mesa Carlos E. C.M.F. *Escritores antioqueños de la colonia*. Dans son: *La Iglesia y Antioquia* (Antioquia, Fábrica de licores 1983) 143-154.

Voir: Juan de Toro, 146-149; Matías de Tapia, 149-153.
Cf. AHSI 44 (1975) nº 350.

433 Mesa Carlos E. C.M.F. *Franciscanos y jesuitas en la Antioquia colonial*. Boletín de historia y antigüedades 70 (1983) 579-603. – Réédition dans son: *La Iglesia y Antioquia* (Antioquia, Fábrica de licores 1983) 169-196.

Voir: Jesuitas misioneros, 593-603; 184-195.

434 Mesa Carlos E. C.M.F. *El Padre Pueyo obispo de Pasto, 1917-1929*. Medellín (Edit. Zuluaga) 1984 8º 322.

Voir: Monseñor Pueyo y los jesuitas, 238-241.

Équateur.

435 Alberton Valério S.I. *Prodígios da «Dolorosa» no colégio dos jesuítas de Quito*. Notícias para os nossos amigos e benfeitores 42 (1983) julho, 20-24.

436 Benítez José S.I. *La Basílica [de Riobamba]. Cien años de historia. Personas, fechas, acontecimientos*. Cuenca (Editorial «Don Bosco») 1983 8º 98.

437 Hermida Luis F. S.I. *Los jesuitas en Manabí y Esmeraldas [1885-1983]. Datos para la historia*. Manta 1983 8º 186.

438 TESCAROLI Cirillo. *Un monumento di fede e di arte*. Popoli e missioni (1984) 23, 4-6.

Église de la Compagnie à Quito.

États-Unis.

439 FITZGERALD Paul A. S.I. *The governance of Jesuit colleges in the United States, 1920-1970*. Notre Dame, Indiana (University of Notre Dame Press) 1984 8° XIV-310.

440 GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Burzliwe lata Polonii amerykańskiej. Wspomnienia i listy misjonarzy jezuickich, 1864-1914*. Zebrał i opracował ... Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1983 8° 336.

Traduction: Les années tempêtueuses de la Pologne américaine. Mémoires et lettres des missionnaires jésuites, 1864-1914. Recueillies et éditées par ...

441 HAUSER Judith Ann. *Jesuit rings from Fort Michilimackinac and other European contact sites*. Mackinac Island, Michigan (Mackinac Island State Park Commission) 1982 8° 70.

442 MCCARTHY Mary Elizabeth. *125 year's journey as a people of God. SS. Peter and Paul Roman Catholic church, 1859-1984*. Pittsburg, Pennsylvania (SS. Peter and Paul Church) 1984 8° x-110.

Voir: The Jesuit years, 1965-present, 69-107.

443 O'KEEFE Thomas M. *America, the Ave Maria and the Catholic World respond to the first world war, 1914-1917*. Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 94 (1983) 101-115.

444 STEELE Thomas J. S.I. *Works and days. A history of San Felipe Neri church, 1867-1895*. Albuquerque (Albuquerque Museum) 1983 8° VI-136.

445 VELÁZQUEZ María del Carmen. *Cuentas de sirvientes de tres haciendas y sus anexas del Fondo piadoso de las misiones de las Californias*. México (El Colegio de México) 1983 8° XII-340.

L'étude est basée sur la documentation de l'anné 1803. Pour l'origine et l'histoire de ces fonds des missions jésuites voir pages 3-11.

Mexique.

446 BURRUS Ernest J. S.I. *Jesuit Relations, Baja California, 1712-1762*. Translated and edited by ... Los Angeles (Dawson's Book Shop) 1984 8° 284. (= Baja California travel series 47).

447 BURRUS Ernest J. S.I. *Mexican Jesuit authors of Indian materials in colonial times*. AHSI 53 (1984) 469-504.

448 HENKEL Willi. *Die Konzilien in Lateinamerika*. I. *Mexiko 1555-1897*. Paderborn (F. Schöningh) 1984 8° XVI-272. (= Konziliengeschichte).

Voir: Das Konzil [von 1771] und die Aufhebung des Jesuitenordens, 159-162.

449 *Jesuitas que conocimos y admiramos*. Compilado por Wifredo GUINEA S.I. México (Buena prensa) 1984 8° 138.

Courtes biographies de 15 jésuites.

450 LEDESMA José de Jesús. *Trayectoria histórico-ideológica de la Universidad Iberoamericana*. México (Universidad Iberoamericana) 1983 8° 294.

451 LEMMON Alfred E. *The Mexican Jesuit expulsos of 1767: theological and philosophical writings.* Xavier Review 1 (1980-81) 1-2, 53-57.
Cf. AHSI 51 (1982) nº 318.

452 *La Universidad y el reto de México contemporáneo. Edición conmemorativa del XL aniversario de la Universidad Iberoamericana.* México (Universidad Iberoamericana) 1983 8º 386.

Nicaragua.

453 CERUTTI Franco. *Los jesuitas en Nicaragua en el siglo XIX.* San José (Libro libre) 1984 8º 664.

Paraguay.

454 ARMANI Alberto. *Ciudad de Dios y ciudad del sol. El «Estado» jesuita de los guaranies (1609-1768).* México (Fondo de cultura económica) 1982 8º 232.
Traduction de l'ouvrage signalé dans AHSI 47 (1978) nº 391.

455 BECKER Félix. *La guerra guaranítica desde una nueva perspectiva: historia, ficción e historiografía.* Boletin americanista 32 (1983) 7-37.

456 BERNARDI Mansueto. *Missões, índios e jesuítas.* Apresentação e notas: Itálico MARCON. Porto Alegre (Escola Superior de teologia São Lourenço de Brindes) 1982 8º 176. (= Obras completas 7).
Dans la première partie: Missões, índios e jesuítas (9-117): O governo temporal das missões e o Padre Antônio Sepp, 11-57; Cf. AHSI 28 (1959) nº 558. – Les autres paragraphes sont des rééditions d'articles de journaux.

457 CARDIEL José S.I. *Compendio de la historia del Paraguay (1780).* Estudio preliminar de José M. MARILUZ URQUIJO. Buenos Aires (Fundación para la educación, la ciencia y la cultura) 1984 8º 214.

458 CARVALLO Casiano Néstor. *Historia cartográfica de Misiones.* Posadas (Ediciones Montoya) 1983 8º 66.
Voir: Fundaciones jesuíticas, 9-23.

459 COONEY Jerry W. *Paranoia and Paraguay, or «Catch that Jesuit!»* Americas 40 (1983-84) 555-558.

460 DI STEFANO R. – GAZANEO J. – BOZANO J. – PERNAUT C. *Per la conservazione delle misiones guaranies.* Restauro 56-58 (1981) 3-146.

461 FIDENTE Enrico. *Los paraguayos en la defensa de Buenos Aires.* Buenos Aires (Asociación Cultural Argentino Paraguaya) 1981 8º 120.
Voir: El ejercito de los padres jesuitas sobre el Río de la Plata [1680], 47-86.
Traduction d'un fascicule paru à Rome en 1972.

462 FLORES Moacyr. *Colonialismo e missões jesuíticas.* Porto Alegre (EST-Instituto de cultura hispânica do RS) 1983 8º 176.

463 GUTIÉRREZ Ramón. *Tipologías urbanas de las misiones jesuíticas.* Dans: *VI Congreso internacional de historia de América.* II [Buenos Aires, Academia Nacional de historia 1982) 411-422.

464 LANGE Thomas. *Soutanenkaserne oder heiliges Experiment? Die Jesuiten-Reduktionen in Paraguay im europäischen Urteil.* Dans: *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas* (Berlin, Berliner Festspiele – Frölich und Kaufmann 1982) 210-223.

465 McNaspy Clemente S.I. *Pueblos de guaranies en las selvas rio-platenses. Una visita a las ruinas jesuíticas.* Asunción (Ediciones Loyola) 1981 8⁰ 70.

466 Muratori Ludovico Antonio. *Relation des missions du Paraguay.* Traduit de l'italien par F. E. de Lourmel. Maspéro (La Découverte) 1983 8⁰ 208.

467 *Le «reducciones» dei gesuiti nel Paraguay.* I testi della mostra realizzata per la coordinazione della Università Cattolica «Nuestra Señora de la Asunción». Rimini (Meeting '84 America-Americhe) 1984 8⁰ 32.

468 Susnik Branislava. *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay.* I. Asunción (Instituto Paraguayano de estudios nacionales) 1982 8⁰ 198.

Voir: La conquista espiritual: las reducciones o misiones jesuíticas, 159-196.

Pérou.

469 Acosta José de S.I. *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización.* Por Luciano Pereña [y otros]. Madrid (C.S.I.C.) 1984 8⁰ xxiv-696. (= Corpus hispanorum de pace 23).

470 Martín Cuesta José S.I. *Jaén de Bracamoros.* III. *Evangelización. Siglo xvi.* Lima (Studium) 1984 8⁰ 336.

Voir: Misión volante de los padres jesuitas en Jaén de Bracamoros a principios de 1576, 230-234.

471 Sánchez-Arjona Halcón Rodrigo S.I. *El Corazón de Cristo en el Perú.* Bogotá (Instituto internacional del Corazón de Jesús, Delegación latinoamericana) 1983 8⁰ 156.

472 Zeballos Barrios Carlos O. *La Compañía de Jesús en Arequipa.* Arequipa (Ediciones Turísticas) 1981 12⁰ [20].

Vénézuéla.

473 Barnola Pedro P. S.I. *Supieron ser S.I. (Aportes biográficos).* Caracas 1983 8⁰ 64.

Courtes biographies de 9 pères et frères de la province de Vénézuéla. La dixième est du P. Leturia, n⁰ 751.

C. Asie.

Chine.

Voir n⁰ 373.

474 Baker Donald L. *A note on Jesuit works in Chinese which circulated in seventeenth and eighteenth century Korea.* China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 5 (1983) 28-36.

475 Bottazzi Emilio. *Francesco Brancati e la «questione dei riti cinesi».* Humanitas 39 (1984) 47-62.

476 Chan Sui-jeung. *The Jewish community of Kaifeng.* Tripod 17 (1983) 32-42; 18 (1983) 73-84.

La 2ᵉ parties se base sur les sources jésuites.

477 COLLANI Claudia von. *Chinese figurism in the eyes of European contemporaries.* China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 4 (1982) 12-23.

478 DEHERGNE Joseph S.I. et LESLIE Donald Daniel. *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle.* 2e édition. Roma (Institutum Hist. S.I.) Paris (Les belles lettres) 1984 8° XVIII-252. (= Bibliotheca Instituti Hist. S.I. 41).

479 DELAMARE E. *La querelle des rites chinois, 1631-1958.* Itinéraires 257 (1981) 95-115.

480 GERNET Jacques. *Christus kam bis nach China. Eine erste Begegnung und ihr Scheitern.* Zürich (Artemis) 1984 8° 344.
Cina e cristianesimo. Azione e reazione. Casale Monferrato (Marietti) 1984 8° XXIV-270. (= Collana di saggistica 12).
Traductions du livre signalé dans AHSI 53 (1984) n° 467.

481 IMPASTATO Gaspare – MANCINI Enzo. *Un Convegno itinerante sui gesuiti siciliani scienziati in Cina. I successori di Matteo Ricci.* Popoli e missioni (1984) 1, 54-56.
Ces sont: Francesco Brancato (1607-1671), Nicolò Longobardo (1565-1655), Ludovico Buglio (1606-1682) et Prospero Intorcetta (1625-1696).

482 LAZZAROTTO Angelo S. *An international link through the skies.* Tripod 16 (1983) 59-69.
Sur les observatoires des jésuites.

483 LUNDBAEK Knud. *Chief grand secretary Chang Chü-Cheng and the early China Jesuits.* China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 3 (1981) 2-11.

484 MUNGELLO David E. *The Jesuits' use of Chang Chü-Cheng's Commentary in their translation of the Confucian four books (1687).* China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 3 (1981) 12-22.

485 MUNGELLO David E. *Die Schrift T'ien-hsüeh ch'uan-kai, als eine Zwischenformulierung der jesuitischen Anpassungsmethode im 17. Jahrhundert.* China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 4 (1982) 24-39.

486 PAGANO Sergio M. *«Detti e fatti de' padri gesuiti». Una relazione dei missionari barnabiti di Cina nella controversia dei riti.* Dans: *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX.* (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1984) 259-292.

487 RULLI Giovanni S.I. *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel sec. XVII.* Civiltà cattolica (1984) 2, 80-91.
Ces sont les PP. Nicolò Longobardo, Ludovico Buglio, Francesco Brancati et Prospero Intorcetta. – Réédition légèrment abrégée:
Sulle orme di Matteo Ricci. Societas 33 (1984) 55-62.

488 SCHATZ Klaus S.I. *Größe und tragisches Scheitern eines Experiments. Die alte China-Mission der Jesuiten (1583-1773).* An unsere Freunde (1983) 4, 4-21.

489 WILLS John E. Jr. *Embassies and illusions. Dutch and Portuguese envoys to K'ang-hsi, 1666-1687.* Cambridge, Mass. (Harvard University Press) 1984 XII-304. (= Harvard East Asian Monographs 113).
Voir: Manoel de Saldanha, 1667-1670, 82-126; Bento Pereira de Faria, 1678, 127-144; Brief account of the journey made to the court of Peking by Lord Manoel de Saldanha, ambassador extraordinary of the king of Portugal to the emperor of China and Tartary (1667-1670), written by Father Francisco Pimentel S.I., 193-230; Ferdinand Verbiest S.I., on the embassy of Bento Pereira de Faria, 1678, 237-241.

Corée.

490 CHAN Albert S.I. *Early missionary attempts in Korea.* East Asian Studies 3 (1983) 131-155.

Indes.

491 CATÃO F. X. Gomes. *Paróquia de Colvá e o Milagroso Menino Jesus.* Boletim do Instituto Menezes Bragança 138 (1983) 33-43.

492 *Golden jubilee of the Ahmedabad mission. 1934-1984.* Edited by Varghese PAUL S.I. Ahmedabad (Catholic Information Center) 1984 8⁰ xx-180.

493 HAMBYE E. R. S.I. *Edward D. Maclagan and Henry Hosten: the golden jubilee of «The Jesuits and the Great Mogul», 1932-1982.* Indian Church History Review 17 (1983) 67-78.

494 NEILL Stephen. *A history of Christianity in India. The beginnings to AD 1707.* Cambridge (Cambridge University Press) 1984 8⁰ xxii-584.

Voir: The Jesuits and the Indian Church, 134-165; Akbar and the Jesuits, 166-190; The mission of Mathurai, 279-309; Francis Roz and a crown of thorns, 310-313; Archbishop and archdeacon, 313-316; To far Cathay, 341-343; The mission to the Great Mogul, 343-349; A mission to Tibet, 349-352; Developments on the Fisher Coast, 352-357.

495 PEREIRA Antonio S.I. *The makers of the Konkani literature.* Pilar-Goa (Xaverian Press) 1982 8⁰ 264.

Voir: The Jesuit school, 27-125.

496 SORGE Giuseppe. *La Compagnia di Gesù ed altri ordini religiosi nell'India del sec. XVI.* Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 7 (1984) 85-95.

497 *Stories of the Gujarat Jesuit family.* [Edited by Ignacio M. ECHANIZ S.I.] Ahmedabad (Newman Hall) 1981-1984 8⁰ 56 56 62 62 76.

498 VELINKAR J. *Jesuit educational style in sixteenth century Goa.* Indica 21 (1984) 17-27.

499 WICKI Joseph S.I. and GOMES John S.I. *Documenta indica.* XVI *(1592-1594).* Roma (Institutum Hist. S.I.) 1984 8⁰ xxvi-76*-1086. (= Monumenta hist. S.I. 127).

Indonesie.

500 JACOBS Hubert S.I. *An abortive mission effort: The island of Bali in 1635.* AHSI 53 (1984) 313-330.

501 JACOBS Hubert S.I. *Documenta malucensia.* III. *(1606-1682).* Rome (Jesuit Historical Institute) 1984 8⁰ xxiv-54*-778. (= Monumenta historica S.I. 126).

Japon.

Voir n⁰ 530.

502 DEBERGH Minako. *Bases doctrinales et images du sacrament de l'Eucharistie à l'époque des premières missions chrétiennes au Japon (XVIe-XVIIe s.).* Journal asiatique 268 (1980) 395-416.

503 DEBERGH Minako. *Les pratiques de purification et de pénitence au Japon vues par les missionnaires jésuites aux* XVIe *et* XVIIe *siecles.* Journal asiatique 272 (1984) 167-216.

504 GARCÍA RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *Suō, Nagato. Kirishitan Funbo.* Yamaguchi (Xavier Shiryōkan) 1984 12⁰ 24.

Traduction: Les tombes chrétiennes de l'époque Edo dans la province de Yamaguchi.

505 GARCÍA RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *Tumbas cristianas de la época Edo [1603-1867] en la provincia de Yamaguchi, Japón.* Boletín de la Asociación española de orientalistas 19 (1983) 261-278.

506 GORDINI G. Domenico. *Japán vértanúk: Miki szent Pál és társai.* Dans: *A szentek élete* (Budapest, Szent István T. 1984) 86-90.

507 MIYAZAKI Kentarō. *1614 nendo, 1620 nendo Jesuskai Nippon Kanku Himi su katarogu ni tsuite.* Kirishitan Kenkyū 24 (1984) 293-369.

Traduction: Les catalogues secrets de 1614 et 1620 de la province jésuite de Japon.

508 PFISTER Paul S.I. *Nippon no Jesuskai shi. Saitoraigo 1908 nen kara 1983 nen made.* Tōkyō (Jesuskai Nippon Kanku) 1984 8⁰ 308.

Traduction: Histoire de la Compagnie de Jésus au Japon. Après sa deuxième arrivée, de 1908 à 1983.

509 WICKI Josef S.I. *Toyotomi Hideyoshi in der «História de Japam» des P. Luís Fróis. Erster Beitrag, 1583-1587.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 40 (1984) 206-220.

Liban.

510 GEMAYEL Nasser. *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn-Warqa (1789).* Beyrouth (Y. et Ph. Gemayel) 1984 8⁰ x-1170.

Voir: Les deux missions d'Eliano auprès des Maronites, 22-28; Butros Mubārak dit Ambarak ou Pietro Benedetti, 450-454 522-526; Tadros al-'Adam dit Theodorus Honorati/Onorati, 580-584; Second projet pour une imprimerie orientale au Mont-Liban, 652-656; Les capucins et les jésuites, 719-721; Les franciscains et les jésuites, 721-729; Les maronites et les jésuites, 734-738; Le procès des jésuites, 746-750; Les collèges de 'Antūra et de Zġarta, 760-768; Le point de vue d'un père jésuite sur l'éducation déployée au collège de 'Ayn-Warqa [Lettre du P. Louis-Xavier Abougit, le 30 nov. 1853], 1091-1105.

Le chapitre sur le Collège Maronite de Rome: voir au n⁰ 339.

511 [JALABERT Henri S.I.] *Mission de Syrie (1831-1983).* Nouvelles de la province du Proche-Orient 76 (1984) 3-15.

512 JALABERT Henri S.I. *Le souvenir de nos morts, 1831-1983. Province du Proche-Orient de la Compagnie de Jésus.* Beyrouth 1983 4⁰ 480.

513 SASSINE 'Assaf Fawzi. *Tariḫu l-Biqā' il-ijtimā'i 1860-1918.* Dissertation à l'Université de Saint Joseph, Beyrouth 1982.

Traduction: Histoire sociale de la Beqaa de 1860 à 1918. – D'après les documents de la Compagnie, qui a eu un rôle important dans l'évolution sociale de cette région.

Philippines.

514 FERNÁNDEZ Pablo O.P. – KOBACK Cantius O.F.M. *The Bisayan uprising of 1649-1650. A mid-17th century account.* [Introduction, translation and notes by ...] Philippiniana sacra 18 (1983) 89-157.

Édition bilingue de la «Rebelión, contra su rey, de los indios del pueblo de Palapag en la isla de Ibabao, su apostasía de la fe, y muerte por predicadores de ella de los padres Miguel Ponce y Vicente Damián de la Compañía de Jesús».

515 REYES Renato B. *Jesuit missionaries in Northern Mindanao during world war II.* Kinaadman 6 (1984) 66-101.

516 REYES Renato B. *Xavier University. Ateneo de Cagayan. A sketch.* Cagayan (Golden Jubilee Secretariat) 1982 8° [10].

Tibet.

517 TOSCANO Giuseppe. *Contributo dei missionari gesuiti del '600 alla conoscenza della geografia del Tibet, dell'antica religione tibetana detta Bon e del buddhismo tibetano.* Annali dell'Istituto universitario orientale 44 (1984) 583-606.

D. AFRIQUE.

518 RAISON-JOURDE F. *Mission L.M.S. et mission jésuite face aux communautés villageoises Merina. Fondation et fonctionnement des paroisses entre 1869 et 1876.* Africa 53 (1983) 3, 55-72.

519 SILVA António da S.I. *Ciências renascentistas e missionação na África sul-oriental. No rescaldo da Expo XVII.* Brotéria 118 (1984) 69-79.

E. OCÉANIE.

520 DENNETT F. J. S.I. *The Spiritual Exercises in Australia. Notes on sources, etc.* Jesuit Life 14 (1984) 8-30.

521 GORMAN F. J. S.I. *Rowing at Riverview. The first hundred years, 1882-1982.* Riverview, Lane Cove, N.S.W. (St. Ignatius College) 1983 8° 118.

522 HEZEL Francis X. S.I. *The first taint of civilization. A history of the Caroline and Marshall Islands in pre-colonial days, 1521-1885.* Honolulu (University of Hawaii Press) 1983 8° XVI-368.

Voir: Mission to the Palaos, 36-59.

III. LES PERSONNES.

Dictionnaires.

523 Dictionnaire de biographie française 16, fasc. 93-94 (1984).

BEYLARD H. S.I. *Gollet (Jean-Alexis de)*, 523; *Golléty (Antoine)*, 523; *Gonnelieu (Jérôme de)*, 579; *Gonnet (Joseph)*, 581; *Gontery (Jean)*, 598-599; *Gotteland (Claude)*, 672-673; *Gouilloud (André)*, 716; *Goupil (René)*, 762; *Goville (Pierre de)*, 859-860; *Grainville (Pierre-Joseph de)*, 906; *Grammont (Jean-Joseph de)*, 914-915; *Grandidier (François)*, 962-963; *Grandmaison (Léonce Loyzeau de)*, 982-983.

524 Dictionnaire de spiritualité 12, fasc. 78-79 (1984).
BECKER Constantin S.I. *Peikhardt (François)*, 874-875; *Pelecyus (Jean)*, 884-885; *Pemble (Joseph)*, 942; *Pergmayr (Joseph)*, 1156-1158; *Pesch (Christian)*, 1189-1190; *Pesch (Henri)*, 1190; *Pesch (Tilmann)*, 1190-1191.
BEYLARD Hugues S.I. *Pennequin (Pierre)*, 1027-1028; *Perdu (Corneille)*, 1055-1056; *Petitdidier (Jean-Joseph)*; 1205-1206.
DE SMET Silveer S.I. *Perduyns (Ghislain)*, 1056-1057.
DEMOMENT Auguste S.I. *Perroy (Henry)*, 1177; *Perroy (Louis)*, 1177-1178.
MECH Paul S.I. *Perry (Claude)*, 1178.
EDWARDS Francis S.I. *Persons (Robert)* 1184-1187.
MELLINATO Giuseppe S.I. *Petazzi (Joseph Marie)*, 1191-1192.
ROLLIER Jean S.I. *Petit (Adolphe)*, 1198-1199.

525 Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 20, fasc. 117-119 (1984).
AVELING J. C. H. *Gerard (John)*, 809-810.
WARRILON J. *Gerard (John)*, 810-811.
PIROTTE J. *Gerbillon (Jean-François)*, 846-847; *Gianpriamo (Niccolò)*, 1219-1220; *Gil (Hilarión)*, 1302; *Gil (Manuel)*, 1305-1305; *Giorda (Giuseppe)*, 1448.
AUBERT R. *Gerra (Giandomenico)*, 1048; *Gibbons (Richard)*, 1240; *Gietmann (Gerhard)*, 1271-1272; *Gil (Manuel Gervasio)*, 1304; *Gil (Pedro)*, 1305; *Giorgi (Giovanni Vincenzo)*, 1451.
SELVAGGI F. S.I. *Gianfranceschi (Giuseppe)*, 1203-1204.
BOLAND A. *Giannettasio (Nicolas)*, 1208-1209; *Giattini (Jean-Baptiste)*, 1222-1223; *Giovenazzi (Vito Maria)*, 1458-1460; *Giroust (Jacques)*, 1516-1418.
HAMBYE E. R. S.I. *Giraldes (Antonio)*, 1469-1470.
BEYLARD H. S.I. *Girard (Jean-Baptiste)*, 1478-1480.

526 Dizionario biografico degli italiani 28-30 (1983-1984).
Dans le vol. 28:
DE ANGELIS Francesca Romana. *Contucci, Contuccio*, 558-559.
VIGILANTE Magda. *Cordara, Giulio Cesare*, 789-792.
Dans le vol. 29:
CASELLA Mario. *Cornoldi, Giovanni Maria*, 275-279.
Dans le vol. 30 (1984):
BERTUCCIOLI Giuliano. *Costanzo, Camillo, beato*, 398-400.
PROSPERI VALENTI RODINÒ Simonetta. *Courtois, Jacques*, 503-509.

527 Nationaal Biografisch Wordenboek 9 (1981) – 10 (1983).
Dans le vol. 9:
DOCKX A. S.I. *Dhanis, Etienne*, 193-194.
VAN LOOY H. *Sancto Vincentio, Gregorius a*, 677-684.
Dans le vol. 10:
VAN DE VYVER Omer S.I. *Faille, Jan Karel della*, 183-189.

528 Polski Słownik Biograficzny 27 (1983).
RABOWICZ Edmund. *Poczobut, Marcin*, 52-62.
DAROWSKI Roman S.I. *Podlesiecki, Aleksander*, 121-122.
SAMEX Jan. *Podlęski, Wojciech*, 134-135.
GRZEBIEŃ Ludwik S.I. *Podoleński, Stanisław Tadeusz*, 138-139; *Poniński Stanisław*, 545-546.
NATOŃSKI Bronisław S.I. *Popiel, Stanisław, 575-578; Poplatek, Jan Aleksander*, 592-593; *Porzecki, Tomasz*, 675-676; *Poszakowski, Jan Antoni*, 704-707.

Biographies par groupes.

529 O'Malley William J. S.I. *A voz do sangue. Cinco mártires cristãos do nosso tempo.* São Paulo (Edições Loyola) 1984 8° 240.

Traduction du livre signalé dans AHSI 50 (1981) n° 359.

530 Ondruš Rajmund S.I. *Blízki Bohu i l'ud'om. Životy svätých usporiadané podl'a liturgického kalendára.* I et III. Cambridge, Ont. (Priatelia Dobrej knihy) 1984 8° 256 416.

Traduction: Tout près de Dieu et des hommes. Les vies des saints d'après le calendrier liturgique. – Vol. II voir: AHSI 52 (1983) n° 478.

Dans le vol. I: Sv. Pavol Miki a spoločníci, 107-112.

Dans le vol. III: Bl. Košickí mučeníci, 19-26 (Melichar Grodziecki, 21-22; Štefan Pongrácz, 22-26); Sv. Peter Klaver, 71-76; Sv. Róbert Bellarmín, 101-108; Sväti Severoamerickí (Kanadskí) mučeníci, 200-204; Sv. Alfonz Rodríguez, 221-223; Sv. Stanislav Kostka, 259-261; Sv. Edmund Campion, 291-295; Sv. František Xavérsky, 321-332; Sv. Peter Kanízius, 367-377.

Acosta José de 1540-1600.

531 Del Pino Díaz Fermín. *Culturas clásicas y americanas en la obra del Padre Acosta,* Dans: *América y la España del siglo xvi.* (Madrid, C.S.I.C. Instituto Fernández de Oviedo 1982) 327-362.

532 Gangutia Elícegui Elvira. *El Padre Acosta y las teorías lingüísticas de la Ilustración.* Dans: *América y la España del siglo xvi.* I (Madrid, C.S.I.C. Instituto Fernández de Oviedo 1982) 363-372.

533 Lienhard Martin. *Una novela hispanoamericana en 1586 (José Acosta, «La peregrinación de Bartolomé Lorenzo»).* Dans: *Miscelánea de estudios hispánicos. Homenaje a R. Sugranyes de Franch* (Abadia de Montserrat 1982) 175-187.

Adolph Johann Baptist 1657-1708.

534 Valentin Jean-Marie. *Die lustige Person im dramatischen Werk des Johann Baptist Adolph S.I. und des Maurus Lindenmayer O.S.B.* Austriaca 8 (1982) 14, 29-47.

Almeida Luís de c.1525-1583.

535 [Cieslik Hubert S.I.] *Luis de Almeida nenpu.* Kirishitan Kenkyū 24 (1984) 3-18. – Suit:

Nieremberg Juan Eusebio S.I. *Luis de Almeida den,* 19-27.

Traduction: Chronologie de L. de A. – Biographie de L. de A.

Alonso Díaz José, né en 1914.

536 Vargas-Machuca Antonio S.I. *Bibliografía de J. Alonso.* Miscelánea Comillas 41 (1983) 13-43.

Anchieta B. José de 1534-1597.

537 Anchieta José de S.I. *Cartas. Correspondência ativa e passiva.* Pesquisa, introdução e notas do Pe. Hélio Abranches Viotti S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1984 8° 520. (= Obras completas 6).

538 Anchieta Joseph de S.I. *Lírica espanhola.* Original em espanhol acompanhado de tradução versificada, introdução e anotações ao texto pelo P. Armando Cardoso S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1984 8° 168. (= Obras completas 5/2).

539 Anchieta Joseph de S.I. *Lírica portuguesa e tupi.* Originais em português e em tupi acompanhado de tradução versificada, introdução e anotações ao texto pelo P. Armando Cardoso S.I. São Paulo (Edições Loyola) 1984 8° 232. (= Obras completas 5/1).

540 Chaves Dagmar Aderaldo. *Dados anchietanos.* Rio de Janeiro (Companhia brasileira de artes gráficas) 1983 8⁰ 80.

Réédition de ses discours et brefs articles autour d'Anchieta et compte rendu de son activité pour le culte d'Anchieta.

541 Mourão José Augusto O.P. *Teatro e pedagogia da fé em Anchieta.* Boletim da Sociedade de geografia de Lisboa 99 (1981) 275-290.

542 Viegas Francisco José. *O poeta José de Anchieta.* Boletim da Sociedade de geografia de Lisboa 99 (1981) 291-298.

André Yves 1675-1764.

543 Becq Annie. *Le Père André et le goût de son temps.* Dans: *Les écrivains normands de l'âge classique et le goût de leur temps* (Caen, Annales de Normandie 1982) 199-208.

Andrés Juan 1740-1817.

544 Chiareno Osvaldo. *Un aspetto della cultura spagnola in Italia nell'età moderna: Genova alla fine del Settecento in un epistolario dell'abate Juan Andrés.* Dans: *Rapporti Genova-Mediterraneo-Atlantico nell'età moderna* (Genova, Istituto di scienze storiche, Università di Genova 1983) 319-340.

Andrés Teodoro de 1927-1983.

545 Pérez Antonio S.I. *Teodoro de Andrés Hernansanz S.I. (1927-1983). In memoriam.* Pensamiento 40 (1984) 126-128.

Arrupe Pedro, né en 1907.

Voir n⁰ 176.

546 Acévez Manuel S.I. *Las grandes intuiciones de Pedro Arrupe.* Reflexiones CIRE 9 (1983) 3, 49-55.

547 Acévez Ariaza Manuel S.I. *P. Pedro Arrupe.* Dans: *Jesuitas que conocimos* (n⁰ 449) 19-31.

548 *M.R.P.G. Pedro Arrupe S.I.* Reflexiones CIRE 7 (1981) 3-4, 1-133.
Briceño Eduardo S.I. *Escritor infatigable, 1*-6.
Restrepo Iván S.I. *«El modo nuestro de proceder»,* 7-24.
Gutiérrez J., Mario S.I. *«Inspiración trinitaria del carisma ignaciano». La Trinidad operante: Un sentido nuevo de Dios,* 25-56.
Osuna Gil Javier S.I. *«Arraigados y cimentados en la caridad». Un testamento profético: La misericordia, una justicia superior,* 57-119.
Arrupe Pedro S.I. *Homilia en la fiesta de san Ignacio,* 120-133.

549 Sarrias Cristóbal S.I. *Padre Arrupe: todo un misionero.* Pueblos del tercer mundo (1983) oct., 30-34.

Azevedo, B. Inácio de 1527-1570.

550 Maia Pedro A. S.I. *Inácio de Azevedo e os mártires do Brasil.* São Paulo (Edições Loyola) 1984 8⁰ 82.

Baka Józef 1707-1780.

551 Nawarecki Aleksander. *Umieranka księdza Baki.* Pamiętnik Literacki 74 (1983) 1, 3-29.

Traduction: La manière de mourir chez le Père Baka.

Balbín Bohuslav 1621-1688.

Voir n⁰ 402.

552 Kučera Jan P. – Rak Jiří. *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře.* Praha (Vyšehrad) 1983 8⁰ 416.

Traduction: B. B. et sa place dans la culture tchèque.

Balde Jakob 1604-1668.

553 BALDE Jacob. *Deutsche Dichtungen. «Ode nova dicta Hecatombe de vanitate mundi» 1637. «Ehrenpreiß», 1640.* Photomechanischer Nachdruck mit Bibliographie und textkritischem Apparat von Rudolf BERGER Amsterdam und Maarssen (APA – Holland University Press) 1983 8° VIII-[102]-112. (= Geistliche Literatur der Barockzeit 3).

554 BREUER Dieter. *Princeps et poeta. Jacob Baldes Verhältnis zu Kurfürst Maximilian I. von Bayern.* Dans: *Wittelsbach und Bayern.* II/1 (München, Hirmer 1980) 341-352.

555 KÜHLMANN Wilhelm. *«Magna fabula nominis». Jakob Baldes Meditationen über Wallensteins Tod.* Dans: *Gedichte und Interpretationen.* I (Stuttgart, Reclam 1982) 187-197.

556 THILL Andrée. *L'élégie néolatine de Jacob Balde.* Bulletin de la Faculté de lettres de Mulhouse 10 (1980) 169-177.

557 THILL Andrée. *Jakob Balde (1604-1668) et Virgile.* Humanistica lovaniensia 32 (1983) 325-341.

558 WIEGMANN Hermann. *Ingenium und Urbanitas. Untersuchungen zur literargeschichtlichen Position Jakob Baldes.* Germanisch-romanische Monatsschrift 32 (1982) 1, 22-28.

Balthasar Hans Urs von, né en 1905, jésuite jusqu'en 1950.

559 CIGNA Giotto. *Hans Urs von Balthasar, un teologo a più maniere?* Testimonianze 27 (1984) 7-8, 79-83.

560 *Hans Urs von Balthasar. Premio internazionale Paolo VI 1984.* Brescia (Istituto Paolo VI) 1984 8° 80.
SOMMAVILLA Guido S.I. *Hans Urs von Balthasar: spunti per un profilo,* 70-76; aussi dans: Vita consacrata 20 (1984) 720-728.

561 MCDERMOTT J. Michael S.I. *Introducing Hans Urs von Balthasar.* Homiletic and Pastoral Review 84 (1983-84) 6, 8-15.

562 MARCHESI Giovanni S.I. *Hans Urs von Balthasar e la sinfonia della verità cristiana.* Civiltà cattolica (1984) 3, 119-133.

563 ROSS S. A. *Art and revelation. An exploration in the philosophy of Gadamer and the theology of Schillebeeckx and von Balthasar.* Dissertation at the Divinity School, Chicago 1982 4° 330.

564 WALDSTEIN Michael. *Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics.* Communio 11 (1984) 13-27.

Bartoli Daniello 1606-1685.

565 BASILE Bruno. *«L'Asia» del Bartoli.* Lettere italiane 36 (1984) 301-318.

566 WICKI Josef S.I. *Vorarbeiten für eine geplante kritische Ausgabe der «Asia» des P. D. Bartoli S.I.* Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 18 (1983) 202-243.

Batllori Miquel, né en 1909.

567 *Curriculum vitae de M. Batllori.* Dans: *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori* (Roma, Instituto Español de cultura 1984) 867-868.
Curriculum vitae Michaëlis Batllori y Munné. AHSI 53 (1984) 5-6.

568 COLPO Mario S.I. *Bibliografia di Miquel Batllori, 1928-1979; Complementi 1979-1982.* Dans: *Studia historica* (n° 567) 869-962.
Bibliografia relativa alla Compagnia di Gesù. AHSI 53 (1984) 7-29.

Bauny Étienne 1564-1649.

569 BERTAUD Madeleine. *A propos des «Provinciales»: La «Somme des péchés» du Père Bauny.* Information littéraire 35 (1983) 4, 142-148.

Bea Augustin 1881-1968.

570 SCHMIDT Stjepan S.I. *Ho Kardinalios Augustinos Bea.* Synchroma Bimata 42 (1982) 86-108.

Bellarmino S. Roberto 1542-1621.

Voir n° 358 530.

571 ARMOGATHE Jean-Robert. *Autour de Galilée: la cosmologie du Cardinal Bellarmin (1542-1621).* Annuaire de l'École pratique des hautes études, Sciences religieuses 92 (1983-1984) 449-453.

572 BALDINI Ugo. *L'astronomia del Cardinale Bellarmino.* Dans: *Novità celesti e crisi del sapere. Atti del Convegno internazionale di studi galileiani* (Firenze, Istituto e Museo di storia della scienza 1983) 293-305.

573 BALDINI Ugo and COYNE George V. S.I. *The Louvain lectures (Lectiones lovanienses) of Bellarmine and the autograph copy of his 1616 Declaration to Galileo.* Texts in original Latin (Italian) with English translation, introduction, commentary and notes by ... Città del Vaticano (Specola Vaticana) 1984 8° 48. (= Vatican Observatory Publications. Special series. Studi Galileiani I/2).

574 SCHNEIDER Burkhart S.I. *Bellarmin szent Róbert.* Dans: *A szentek élete* (Budapest, Szent István T. 1984) 530-533.

Berchmans S. Jan 1599-1621.

575 BERCHMANS Jan. *Navolging van Maria. Overweging het Weesgegroet en Een kroon van twaalf sterren.* Uit het Latijn in het Nederlands vertaald door Piet PENNING DE VRIES S.I. Brugge (Tabor) 1984 8° 44.

576 BOTERO Horacio S.I. *Juan Berchmans. «Si no me hago santo cuando soy joven, nunca llegaré a serlo».* Bogotá (Arte-Publicaciones) 1984 12° 24. (= Colección Jesuitas 5).

577 PENNING DE VRIES Piet S.I. *Jan Berchmans. Een heilige van in de twintig.* Brugge (Tabor) 1984 12° 32. (= Voorbeelden en voorsprekers 2).

Bernardt Georg 1595-1660.

578 BERNARDT Georg S.I. *Dramen.* I. *«Theophilus Cilix» 1621. Ein Faust-Drama der Jesuiten.* Lateinisch und deutsch herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Fidel RÄDLE. Amsterdam en Maarssen (APA-Holland University Press) 1984 8° VIII-208. (= Geistliche Literatur der Barockzeit 5).

Berti Alessandro 1594-1608.

579 PIGNATELLI Antonio M. S.I. *Regesto dei documenti, scritti, ricordi, su Alessandro Berti (1594-1608).* AHSI 53 (1984) 395-424.

Bertonio, Ludovico 1557-1625.

580 ALBÓ Xavier S.I. – LAYME Félix. *Ludovico Bertonio (1557-1625): fuente única al mundo Aymara temprano.* Revista andina 2 (1984-85) 1, 223-264.

581 GISBERT Teresa – ARZE Silvia – CAJIAS Martha. *Bertonio y la textilería andina.* Revista del Museo nacional de etnografía y folklore 1 (1984) 25-32.

Binet Étienne 1569-1639.

Voir n° 201.

582 LAURENS Pierre. *Au tournant du siècle, une synthèse fragile. L'«Essai des mer-*

veilles» de Binet. Dans: *L'automne de la Renaissance, 1580-1630* (Paris, J. Vrin 1981) 65-80.

Bobola S. Andrzej 1591-1657.

583 WOŹNIAK Franciszek S.I. *Święty Andrzej Bobola (1591-1657)*. Kalendarz Serca Jezusowego (1984) 81-83.

Borja, S. Francisco de 1510-1572.

Voir nº 5 267 288 425.

584 SCADUTO Mario S.I. *Pio V, Alfonso II d'Este e il Borgia*. AHSI 53 (1984) 31-54.

Bošković Rudjer Josip 1711-1787.

Voir nº 345.

585 ARRIGHI Gino. *Due inediti di Ruggiero Giuseppe Boscovich in polemica con Francesco Maria Zanotti*. Physis 26 (1984) 373-432.

Bourdaloue Louis 1632-1704.

586 CAMPION Edmund J. *«Inventio» and «amplificatio» in Bourdaloue's «Sermon sur le jugement téméraire*. Newsletter of the Society for Seventeenth-Century French Studies 4 (1982) 88-95.

587 LANDRY Jean-Pierre. *Bourdaloue face à la querelle de l'éloquence sacrée*. XVIIe siècle 36 (1984) 119-132.

588 LANDRY Jean-Pierre. *Le thème de l'aumône dans la prédication de Bourdaloue*. Licorne (1980) 4, 169-188.

Bouvet Joachim 1656-1730.

589 WITEK John W. S.I. *Transmission of a comparison: Father Joachim Bouvet's view of the K'ang-hsi emperor and Louis XIV*. East Asian Studies 3 (1983) 107-130.

Cf. AHSI 53 (1984) nº 588.

Bremond Henri 1865-1933, jésuite jusqu'en 1904.

590 BREMOND Henri. *Preghiera e poesia*. Introduzione e traduzione di Wanda RUPOLO. Milano (Rusconi) 1983 8º 208. (= Testi di spiritualità).

591 SAVIGNANO Armando. *Henri Bremond. Preghiera-poesia e filosofia della religione*. Perugia (Editrice Benucci) 1980 8º 508. (= Religione e filosofia 14).

Brentano Leopoldo 1884-1964.

592 AZAMBUJA Ruy Rodrigo Brasileiro. *Padre Brentano e os primórdios do Circulismo*. Cultura e fé 7 (1984) jul.-set., 57-62.

Broglie Guy de 1889-1983.

593 RIQUET Michel S.I. *Guy de Broglie S.I., 1889-1983*. Revue de l'Institut catholique de Paris (1983) 7, 122-124.

Buffier Claude 1661-1737.

594 BRANCA Sonia. *La phrase. Théorie et règles d'usage dans la Grammaire de l'abbé Buffier (1709)*. Dans: *Recherches sur le français parlé*. III (Paris, Champion 1981) 19-26.

595 MARCIL-LACOSTE Louise. *Buffier and Thomas Reid. Two common-sense philosophers*. Buffalo (McGill-Queen's UP) 1982 8º VI-228. (= McGill-Queen's Studies in history of ideas).

596 SWIGGERS Pierre. *Grammaire et théorie du langage chez Buffier*. Dix-huitième siècle 15 (1983) 285-293.

Bulcke Camil 1909-1982.

597 BHATT D. *Camil Bulcke S.I., a pioneer missionary priest.* Vidyajyoti 46 (1982) 539-545.

598 CLARYSSE L. S.I. *Father C. Bulcke S.I. (1909-1982): the scholar.* Sevatham 8 (1983) 7-16.
Bibliography of the works of Fr. C. Bulcke, 17-25.

Burlamacchi Federico 1652-1726.

599 DE MICHELIS C. G. *Note di un gesuita sui Valdesi all'inizio del Settecento.* Bollettino della Società di studi valdesi 153 (1983) 49-50.

Texte d'un passage tiré de l'«Italia» inédite du P. F. Burlamacchi.

Cabonce Rodolfo 1906-1982.

600 BERNAD Miguel A. S.I. *The Visayan dictionaries of Rodolfo Cabonce S.I.* Kinaadman 6 (1984) 135-140.

Cabral João 1599-1669.

601 GETTLEMAN N. M. *Letter of first westerner to visit Bhutan-Tibet-Nepal (João Cabral S.I. 1599-1669).* Kailash 9 (1982) 97-110.

Canisius S. Petrus 1521-1597.

Voir n° 530.

602 SCHNEIDER Burkhart S.I. *Canisius szent Péter.* Dans: *A szentek élete* (Budapest, Szent István T. 1985) 719-723.

Cappello Felice M. 1879-1962.

603 BONDANI Valentino S.I. *Un portatore di pace, P. Felice Cappello S.I. Lettere e testimonianze.* A cura di ... Roma (Chiesa di S. Ignazio) 1984 8° 274.

604 [MONDRONE Domenico S.I.] *P. Felice Cappello S.I. detto «il confessore di Roma».* Gesuiti (1984) 43-47.
Padre Felice M. Cappello S.I., el-konfessur ta' Ruma. Lil Hbiebna (1984) 34-37.

Cardenal Fernando, né en 1934, jésuite jusqu'en 1984.

605 CABESTRERO Teófilo. *Des prêtres au gouvernement. L'expérience du Nicaragua.* Paris (Karthala) 1983 8° 136.

Voir: Fernando Cardenal, vice-coordinateur de la jeunesse sandiniste, 13-59.

Castiglione Giuseppe 1688-1766.

606 DALSECCO Luciano. *L'arte-ponte di Lang Shih-Ning (P. Giuseppe Castiglione) alla corte Ch'ing.* Dans: *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX.* I (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1984) 303-310.

607 *Rassegna delle opere di Giuseppe Castiglione.* Taipei, Taiwan (National Palace Museum) 1983 4° 26-112.

Cattaneo Lazzaro 1560-1640.

608 CHIOTTI A. S.I. – PFISTER L. S.I. *Lazzaro Cattaneo.* Popoli e missioni (1984) 5, 41-44.

Caussade Jean-Pierre 1675-1651.

609 CAUSSADE Jean-Pierre S.I. *Överlåtelsen åt Guds försyn.* Från franske språket översatt av Benkt STOLPE. Thaur (Cavefors) [1984] 8° 184.

Traduction suédoise de «L'abandon à la Divine providence», précédée par une courte notice biographique de l'auteur, 11-12.

610 OLPHE-GALLIARD Michel S.I. *La théologie mystique en France au XVIIIe siècle. Le Père de Caussade.* Paris (Beauchesne) 1984 8° 222.

Cayron Pierre-Jean 1672-1754.

611 CASTAN Yves. *La vie du Père Cayron et la persistance du modèle jésuite en Languedoc.* History of European Ideas 3 (1982) 161-168.

Champion John 1695-1776.

612 HOLT T. G. S.I. *An eighteenth century chaplain: John Champion at Sawston Hall.* Recusant History 17 (1984-1985) 181-187.

Charlevoix Pierre-François-X. de 1682-1761.

613 BERTHIAUME Pierre. *Charlevoix et Robert Chasles. Regards sur les Anglais ou l'histoire au service d'idéologies antagonistes.* Voix et images 8 (1982-83) 1, 83-96.

Chiari Pietro 1711-1785, jésuite jusqu'en 1744.

614 GRANATELLA Laura. *La donna nei romanzi teatrali del Chiari.* Osservatore politico letterario 12 (1980) 51-62.

Christelius Bartholomäus 1624-1701.

615 EYBL Franz M. *Poesie und Meditation. Zur Vorredepoetik des Bartholomäus Christelius.* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 47 (1984) 255-276.

Chu Shu-teh Francis Xavier 1913-1983.

616 *If the grain of wheat dies ... Fr. Francis Xavier Chu Shu-teh S.I.* [Rome 1984] 8⁰ 108.

617 *Padre Chu Shu-teh, un martire dei nostri giorni.* Popoli e missioni (1984) 13, 4-5.

Claver S. Pedro 1580-1654.

Voir n⁰ 530.

618 BOTERO Horacio S.I. *Pedro Claver, el servidor de los esclavos.* Bogotá (Arte-Publicaciones) 1984 12⁰ 32. (= Colección Jesuitas 6).

619 GIRALDO GÓMEZ Alicia. *En el cuarto centenario del nacimiento de san Pedro Claver.* Repertorio histórico de la Academia antioqueña de historia 33 (1980) 197-206.

620 PAIVA Raul S.I. *São Pedro Claver e a libertação dos escravos.* São Paulo (Edições Loyola) 1984 12⁰ 80. (= Companheiros de Jesus 1).

Clavius Christophorus 1538-1612.

621 CASANOVAS Juan S.I. *Il P. C. Clavio professore di matematica del P. M. Ricci nel Collegio Romano.* Dans: *Atti del Convegno internazionale di studi ricciani* (n⁰ 938) 229-239.

Codure Jean 1508-1541.

622 RICHAUD Jérôme. *Jean Codure (1508-1541). Une gloire pour les Alpes.* Église de Digne 7 (1983) 168-170.

Cf. AHSI 53 (1984) n⁰ 614.

Courtois Jacques 1621-1676.

Voir n⁰ 526.

623 GUIDUCCI A. M. *A propos de quelques dessins du Bourguignon.* Études de la revue du Louvre et des musées de France (1980) 36-41.

La donation de Suzanne et Henri Baderou au musée de Rouen, en 1980.

Crasset Jean 1618-1692.

624 LEWALLE G. *La spiritualité en France au XVIIe siècle à travers les oeuvres de Jean Crasset S.I. Leur diffusion (1653-1973).* Mémoire de licence à l'Université de Liège 1983 4⁰ (6)-XVIII-339.

Criminali Antonio 1520-1549.

625 PONNAD S. S.I. *Ven. Antonio Criminali (1520-1549), the first martyr of the Society of Jesus.* Caritas 68 (1984) 2, 4-7.

626 SLIJKERMAN Jan J. S.I. *Antonio Criminali.* Popoli e missioni (1984) 23, 47-49.

627 SLIJKERMAN Jan S.I. *Au Maduré, une chapelle en l'honneur du premier jésuite martyr: le Père Antoine Criminale (1520-1549).* Chine – Maduré – Madagascar (1984) décembre – (1985) janvier, 15-17.

Cruz Luís da 1543-1604.

628 GRIFFIN Nigel. *A Portuguese Jesuit play in seventeenth-century Cologne.* Folio 12 (1980) june, 49-69.
Le «Manasses restitutus» du P. L. da Cruz.

Cuissot Pierre 1739-?

629 FAYET Joseph. *Quelques victimes du Directoire en Bourbonnais. 5. Pierre Cuissot.* Bulletin de la Société d'émulation du Bourbonnais 61 (1982) 197-209.

Curci Carlo M. 1809-1891, jésuite jusqu'en 1877.

630 MUCCI Giandomenico S.I. *«L'avventurosa vicenda» del Padre Carlo M. Curci.* Civiltà cattolica (1984) 2, 238-253.

631 MUCCI Giandomenico S.I. *I fondamenti teologici del riformismo curciano.* Civiltà cattolica (1984) 2, 564-572.

632 MUCCI Giandomenico. S.I. *Ecclesiologia e storia nel riformismo del Padre Curci.* Civiltà Cattolica (1984) 4, 31-41.

Daniélou Jean 1905-1974.

633 *Lettres à Gunnel Vallquist.* Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 10 (1984) 19-43.

634 *Lettres au Père de Lubac.* Bulletin des amis du Cardinal Daniélou 10 (1984) 45-47.

Daubenton, Guillaume 1648-1735.

635 CEYSSENS Lucien. *Autour de la bulle «Unigenitus»: le P. Guillaume Daubenton S.I. (1648-1735).* Augustiniana 33 (1983) 330-382.

De Dominis Marcantonio 1560-1624, jésuite jusqu'en 1597.

636 DE MAS Enrico. *Il «De radiis visus et lucis». Un trattato scientifico pubblicato a Venezia nel 1611 dallo stesso editore del «Sidereus nuncius».* Dans: *Novità celesti e crisi del sapere. Atti del Convegno internazionale di studi galileiani* (Firenze, Istituto e Museo di storia della scienza 1983) 159-166.

637 MALCOM Noel. *De Dominis (1560-1624): Venetian, Anglican, ecumenist and relapsed heretic.* London (Strickland and Scott) 1984 8° x-156.

Delp Alfred 1907-1945.

638 DELP Alfred S.I. *Gesammelte Schriften.* IV. *Aus dem Gefängnis.* Herausgegeben von Roman BLEISTEIN S.I. Frankfurt a.M. (J. Knecht) 1984 8° 464.

639 BLEISTEIN Roman S.I. *Alfred Delp. Glaubenszeugnis im Widerstand.* Stimmen der Zeit 202 (1984) 219-226.

640 TATTENBACH Franz von S.I. – BLEISTEIN Roman S.I. *P. Alfred Delp S.I.* Dans: *Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsocialistischen Herrschaft.* II (München-Zürich, Schnell und Steiner 1984) 211-226.

Denis Michael 1729-1800.

641 SCHMOLZE Gerhard. *Michael Denis, Barde und Abbé. Zur 250. Wiederkehr seines Geburtstages.* Österreich in Geschichte und Literatur 24 (1980) 160-170.

Desideri Ippolito 1684-1733.

642 DESIDERI Ippolito S.I. *Il «'Byuṅ K'uṅs». L'origine degli esseri viventi e di tutte le cose.* Introduzione, traduzione e note di Giuseppe TOSCANO S.X. Roma (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente) 1984 8° 344. (= Opere tibetane di ... 3).

643 *Ippolito Desideri e il Tibet.* Pistoia (Comune di Pistoia) 1984 8° 56.
PETECH Luciano. *Ippolito Desideri e il Tibet,* 11-16; *Nota bibliografica,* 17-20.

644 RAUTI Natale. *Notizie inedite su Ippolito Desideri e sulla sua famiglia tratte dagli archivi pistoiesi.* Pistoia (Società pistoiese di storia patria) 1984 8° 32. (= Bullettino storico pistoiese 86 [1984]).

645 TOSCANO Giuseppe M. *Contributo del Desideri alla conoscenza dell'Asia nel sec. XVIII.* Dans: *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX.* I (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1984) 293-302.

Dieuzayde Antoine 1877-1958.

646 PETETIN Éric. *Foi et engagement. Le Père Antoine Dieuzayde (1877-1958).* Pressac (Bureau de travail économique et social) 1984 8° 206.

Diffiné Henri 1890-1978.

647 GRAFFIN François S.I. *Mystique et guide spirituel. Henri Diffiné de la Compagnie de Jésus, 1890-1978.* Paris-Fribourg (Éditions Saint-Paul) 1984 8° 164.

Domínguez Camargo Hernando 1606-1659, jésuite jusqu'en 1636.

648 MORA VALCÁRCEL Carmen de. *Visión de la naturaleza en Domínguez Camargo.* Cuadernos para investigación de la literatura hispánica 4 (1982) 5-20.

Doucin Louis 1652-1726.

649 CEYSSENS Lucien. *Autour de la bulle «Unigenitus»: le P. Louis Doucin S.I. (1652-1726).* Antonianum 58 (1983) 448-473.

Drexel Jeremias 1581-1638.

650 BATTAFARANO Italo Michele. *Armenfürsorge bei Albertinus und Drexel. Ein sozialpolitisches Thema im erbaulichen Traktat zweier Schriftsteller des Münchener Hofes.* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 47 (1984) 141-180.

Dunn Joseph 1746-1827.

651 HOLT Geoffrey S.I. *Joseph Dunn of Preston from his correspondence.* Dans: *Catholic Englismen* (Wigan, J. A. Hilton 1984) 29-36.

Ehrle Franz 1845-1934.

652 STICKLER Alfons M. *Nel 50° della morte di uno dei più illustri pionieri delle biblioteche di ricerca. Il Cardinale Francesco Ehrle bibliotecario e archivista di Santa Romana Chiesa.* Osservatore romano (1° apr. 1984) 7.

Espinal Luis 1932-1980.

653 *Luis Espinal. El grito de un pueblo.* Lima (Asamblea permanente de los derechos humanos) 1981 8° 172. – 3ª edición 1982.

Faludi Ferenc 1704-1779.

654 BITSKEY István. *Faludi Ferenc retorikai műveltsége és prózastílusa.* Irodalomtörténeti Közlemények 87 (1983) 508-514.

Traduction: L'érudition rhétorique et le style de prose de F. F.

Farcy Henry de 1914-1983.

655 ROUVERUE P. *P. Henry de Farcy, 1914-1983.* Académie d'agriculture de France, Comptes rendus des séances 70 (1984) 421-424.

Favre B. Pierre 1506-1546.

Voir nº 267.

656 STUYT Jan S.I. *Pierre Favre – hervormer van katholieken.* Cardoner 10 (1984) 39-48.

Fényi Gyula 1845-1927.

657 GERLEI Ottó. *Fényi Gyula és a kalocsai csillagvizsgáló.* Csillagászati Évkönyv (1984) 294-312.

Traduction: F. Gy. et l'observatoire de Kalocsa.

Finance, Joseph de, né en 1904.

658 MARGERIE Bertrand de S.I. *Itinéraire et oeuvre philosophiques du P. J. de Finance.* Archives de philosophie 47 (1984) 77-87.

Font Antoni 1610-1677.

659 VENY Joan. *Influència del Diccionari català-llatí de Font sobre el de Torra (s. XVII).* Dans: *Miscel·lània Pere Bohigas.* III (Abadia de Montserrat 1983) 11-24.

660 VENY Joan. *Lexicografia i dialectalismes: A propòsit del Diccionari català-llatí d'Antoni Font (s. XVII).* Dans: *Miscel·lània Sanchis Guarner.* I (València, Universitat 1984) 381-390.

Fransen Pieter F. 1913-1983.

661 DE GRAEVE Frank S.I. *In memoriam Pieter F. Fransen S.I.* Bijdragen 45 (1984) 3-5.

662 *In memoriam Professor Piet Fransen, redactielid Collationes.* Collationes 14 (1984) 3-5.

663 VASS G. T. S.I. *Piet Fransen S.I. (†2.12.1983).* Zeitschrift für katholische Theologie 106 (1984) 187-189.

664 WILLAERT B. *In memoriam Piet Fransen S.I. (1913-1983).* Ephemerides theologicae lovanienses 60 (1984) 185-189.

Friedl Riccardo 1847-1917.

665 *Cronologia e massime spirituali del servo di Dio, P. Riccardo Friedl S.I.* Roma (Civiltà cattolica) 1980 12º 32.

Gagliardi Achille 1637-1607.

Voir nº 201.

666 PETROCCHI Massimo. *[Interpretazioni della «Dama milanese» e del gesuita Gagliardi.]* Dans son: *Storia della spiritualità italiana* (Roma, Storia e letteratura 1984) 273-289.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 26 (1957) nº 312.

García Bonifacio 1913-1983.

667 DEL RÍO Emilio S.I. *Padre Bonifacio García S.I. misionero en Mindanao, Islas Filipinas, 1913-1983.* Kinaadman 6 (1984) 130-134.

Ginneken Jacques van 1877-1945.

668 SIMONS Lydia. *Uit de geschiedenis van Bethanië*. Bethanië (1984) 2, 1-16.
Sur le fondateur des Dames de Béthanie voir: 4-16.

Gnecchi Soldi Organtino 1532-1609.

669 CARMINATI Sandro I.M.C. *P. Organtino Gnecchi Soldi S.I. «Il secondo padre della cristianità giapponese». Casto 1532 – Nagasaki 1609*. (Contributo per una biografia critica a cura di ...) Casto 1984 8⁰ 96.

Gonzaga S. Luigi 1568-1591.

670 BOTERO Horacio S.I. *Luis Gonzaga, un joven contra todo un mundo*. Bogotá (Arte-Publicaciones) 1984 12⁰ 24. (= Colección Jesuitas 4).

671 DEL ZANNA Lorenzo S.I. *Non c'è amore più grande. Vita di S. Luigi Gonzaga*. 2ª edizione corretta. Roma (Edizioni Comunità di vita cristiana) 1984 8⁰ 80.
Cf. AHSI 38 (1969) n⁰ 376.

672 MARINA Vittoria. *Luigi Gonzaga*. Padova (Edizioni Messaggero) 1984 8⁰ 126. (= Santi di tutti i tempi 3).

673 SCHNEIDER Burkhart S.I. *Gonzaga szent Alajos*. Dans: *A szentek élete* (Budapest, Szent István T. 1984) 274-277.

Gracián Baltasar 1601-1658.
Voir n⁰ 252.

674 GRACIÁN Baltasar. *Art et figures de l'esprit. Agudeza y arte de ingenio*. Traduction de l'espagnol, introduction et notes de Benito PELEGRÍN. Paris (Éditions du Seuil) 1983 8⁰ 370.

675 GRACIÁN Baltasar. *La point ou l'art du génie*. Traduction intégrale par Michèle GENDREAU-MASSALOUX et Pierre LAURENS. Paris (L'âge d'homme) 1983 8⁰ 404. (= Collection Idea).

676 FERRARI Ángel. *La conjunción de heptadismos y ecfrasis en textos antiguos y medievales*. Boletín de la Real Academia de la historia 180 (1983) 435-493.
Sur Gracián voir pages 472-480.

677 MARAVALL José Antonio. *Antropología y política en el pensamiento de Gracián*. Dans son: *Estudios de historia del pensamiento español*. III (Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 2ª edición 1984) 333-373.
Réédition (sous titre modifié) de l'article signalé dans AHSI 28 (1959) n⁰ 323.

678 MARAVALL José Antonio. *Un mito platónico en Gracián*. Dans son: *Estudios de historia del pensamiento español*. III (Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 2ª edición 1984) 375-383.
Réédition de l'article signalé dans AHSI 29 (1960) n⁰ 403.

679 PELEGRÍN Benito. *La France dans le «Criticón» de Baltasar Gracián*. Dans: *La découverte de la France au XVIIe siècle* (Paris, Éditions du C.N.R.S. 1980) 509-517.

680 PERALTA ABAD Ceferino S.I. *El eclectismo estético de Baltasar Gracián en la «Agudeza»*. Dans: *Studia historica* (n⁰ 567) 763-780.

681 PERALTA Ceferino S.I. *Ideas lingüísticas subyacentes en los escritos de Baltasar Gracián (1601-1658)*. AHSI 53 (1984) 331-349.

Grassi Orazio 1583-1654.
Voir n⁰ 358.

682 CASANOVAS Juan S.I. *Il P. Orazio Grassi e le comete dell'anno 1618*. Dans:

Novità celesti e crisi del sapere. Atti del Convegno internazionale di studi galileiani (Firenze, Istituto e Museo di storia della scienza 1983) 307-313.

Guldin Paul 1577-1643.

683 BULMER-THOMAS Ivor. *Guldin's theorem – or Pappus's?* Isis 75 (1984) 348-352.

Gutterer Andreas 1573-1657.

684 POPP Ludwig *Die Geschichte der Gutteter aus Kulmbach.* Kulmbach (Freunde der Plassenburg) 1984 8° 204. (= Die Plassenburg 43).

Voir: Andreas Gutterer, genannt Jędrzej Dobrodziejski, 117-118.

Hardouin Jean 1646-1729.

685 SCHWARZBACH Bertram Eugen. *Antidocumentalist apologetics: Hardouin and Yeshayahu Leibowitz.* Revue de théologie et philosophie 115 (1983) 373-390.

Hermans Willem 1601-1683.

686 BERTAGNA Giancarlo. *Arte organaria in Liguria.* Genova (SAGEP) 1982 4° 188.

Voir: Il XVII secolo e l'attività genovese di Willem Hermans, 25-29.

Hervás y Panduro Lorenzo 1735-1809.

687 CORTS GINER María Isabel – GARCÍA JIMÉNEZ Eduardo. *La enseñanza de los sordomudos en España en el siglo XVIII a través de la obra de Hervás y Panduro.* Dans: *Educación e ilustración en España* (Barcelona, Universidad 1984) 68-76.

688 TOVAR Antonio. *Hervás y las lenguas indias de América del Norte.* Dans: *Homenaje a Julián Marías* (Madrid, Espasa-Calpe 1984) 701-711.

Hoffmann Johann B. 1857-1928.

689 TETE Peter S.I. *A missionary social worker in India: J. B. Hoffmann, the Chota Nagpur Tenancy Act and the Catholic Co-operatives, 1893-1928.* Roma (Università Gregoriana Editrice) 1984 8° xx-196. (= Documenta missionalia 18).

Hofinger Johannes 1905-1984.

690 CLARK Francis X. S.I. *In memoriam. Johannes Hofinger S.I. (1905-1984). Life and bibliography.* East Asian Pastoral Review 21 (1984) 103-120.

Bibliography, 108-120.

691 NEBREDA Alfonso M. S.I. *Johannes Hofinger: catalyst and pioneer.* East Asian Pastoral Review 21 (1984) 120-127.

Hopkins Gerard Manley 1844-1889.

692 HOPKINS Gerard Manley S.I. *Gedichten.* Keuze uit poëzie met vertalingen en commentaren samengesteld door W. BRONZWAER. Baarn (Ambo) 1984 8° 222.

693 HOPKINS Gerard Manley. *El naufragio del Deutschland y otros poemas.* Edición bilingüe. Prólogo y traducción de Emilio DEL RÍO S.I. Madrid (Ediciones Rialp) 1984 12° 104. (= Adonais 417-418).

694 ARAKELIAN Paul G. *A winter and warm: the shap of «The Wreck of the Deutschland».* Studies in English Literature 1500-1900 22 (1982) 659-673.

695 BUMP Jerome. *Hopkins' paradigms of language.* Victorian Newsletter 59 (1981) 17-21.

696 BUMP Jerome. *Influence and intertextuality. Hopkins and the school of Dante.* Journal of English and Germanic Philology 83 (1984) 355-379.

697 CHAMBERS Jane. *«And thus we half-men struggle»: Spiritual incompleteness in the poetry of Hopkins, Arnold and Browning.* Victorians Institute Journal 10 (1981-1982) 111-132.

698 COTTER James Finn. *Inscape, once again.* America 150 (1984) 31-33.

699 FAESEN Rob S.I. *Als het ware gescheiden van de Schepper. De troosteloosheidsthematiek in de «Terrible Sonnets» van Gerald Manley Hopkins en de Geesterlijke Oefeningen van Ignatius van Loyola.* Licentiaatscriptie, Katholieke Universiteit, Leuven 1984 4⁰ 200.

700 FULWEILER Howard W. *Gerard Manley Hopkins.* Victorian Poetry 19 (1981) 267-271.

701 GALLET René. *«Tout éminence et maîtrise»: G. M. Hopkins.* Miettes théologiques 6 (1981) 3, 80-85.

702 GREENBERG Robert A. *Hopkins' portraits and human nature.* Papers on Language and Literature 18 (1982) 115-131.

703 HAMMERTON H. J. *The two vocations of G. M. Hopkins.* Theology 87 (1984) 186-189.

704 HICKMAN Andrew. *«Where art thou friend, whom I shall never see».* Hopkins Quarterly 10 (1983) 109-114.

705 JOHNSON Wendell Stacy. *Halfway to new land: Herbert, Tennyson, and the early Hopkins.* Hopkins Quarterly 10 (1983) 115-123.

706 OORTMERSSEN Jacques van. *Gerard Manley Hopkins: A study of his idiosyncratic poetry in relation to his philosophical and religious concepts.* Dissertation at the University of South Africa, Pretoria 1982.
Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 2479.

707 PETERS W. A. M. S.I. *Gerard Manley Hopkins. A tribute.* Chicago (Loyola University Press) 1984 8⁰ XIV-100.

708 QUINN William A. *«The Windhover» as carmen figuratum.* Hopkins Quarterly 10 (1983) 127-143.

709 SALMON Rachel. *«Wording it how»: The possibilities of utterance in «The Wreck of the Deutschland».* Hopkins Quarterly 10 (1983) 87-108.

710 SCHREINER Margaret Rizza. *Created to praise: The Christian rhetoric of Gerard Manley Hopkins.* Dissertation at the Harvard University, Cambridge, Mass. 1983 4⁰ 162.
Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 2547.

711 STEPHENSON Edward A. *Hopkins' «sprung rhythm» and the rhythm of Beowulf.* Victorian Poetry 19 (1981) 97-116.

712 TANNER John S. *When God is hero: Worshipping God as hero in Carlyle and Hopkins.* Hopkins Quarterly 10 (1983) 145-163.

713 THOMAS Alfred S.I. *Gerard Manley Hopkins: a new poem.* Month 266 (1984) 248-254.

714 WHITE Norman. *Gerard Manley Hopkins as Fortune's football.* English Studies 62 (1981) 286-289.

Hurtado Alberto, 1901-1952.

715 CABRÉ RUFATT Agustín C.M.F. *En los 32 años de la muerte del P. Hurtado. Un profeta de los tiempos nuevos.* Mensaje 33 (1984) 359-362.

Inchofer Melchior 1585-1648.

716 SHEA William R. *Melchior Inchofer's «Tractatus syllepticus»: A consultor of the Holy Office answers Galileo.* Dans: *Novità celesti e crisi del sapere. Atti del Convegno internazionale di studi galileiani* (Firenze, Istituto e Museo di storia della scienza 1983) 283-292.

Isla José Francisco de 1703-1781.

Voir nº 252.

717 *El Padre Isla. Su vida, su obra, su tiempo.* León (Institución «Fray Bernardino de Sahagún») 1983 8º 144.

CARRIÓN GÚTIEZ Manuel. *La intimidad del P. Isla en su obra,* 11-24.

FERNÁNDEZ MARTÍN Luis S.I. *José Francisco de Isla, un jesuita del siglo XVIII,* 17-46.

FILGUEIRA VALVERDE José. *El Padre Isla en Galicia,* 49-62.

GUTIÉRREZ SESMA Julio. *El mundo médico del autor de «Fray Gerundio»,* 65-80.

MONTEIRO PADILLA José. *El Padre Isla y su época,* 83-96.

OLAECHEA Rafael S.I. *Perfil psicológico del escritor José Francisco de Isla,* 99-119.

REPRESA Amando. *«Isla, la tierra de campos y otros entornos»,* 121-134.

Izquierdo Sebastián 1601-1681.

Voir nº 252.

718 FUERTES HERREROS José Luis. *La lógica de Sebastián Izquierdo (1601-81): un intento precursor de la lógica moderna en el siglo XVII.* Anuario filosófico 16 (1983) 219-263.

Johanns Pierre 1882-1955.

719 JAANS Jean. *Von Heinerscheid nach Kalkutta. Zum hundertsten Geburtstag von Pater Pierre Johanns S.I.* De Cliärrwer Kanton 4 (1982) 2, 21-25.

Jousse Marcel 1886-1961.

720 BOTTURI Marie. *Marcel Jousse ou la parole vivante.* Vie spirituelle 37 (1983) 528-535.

Kajpr Adolf 1902-1959.

721 KOLÁČEK Josef S.I. *O všeličems. K 25. výročí smrti P. Adolfa Kajpra S.I.* Studie 5 (1984) 418-429.

De diverses choses. Au 25e anniversaire de la mort du P. A. K.

Kallenbach Franz 1663-1743.

722 BEHRENS Doris. *Franz Callenbachs «Dramen»: Satyrische Absolutismuskritik zu Beginn des 18. Jahrhunderts im Kontext des Jesuitentheaters.* Rheinfelden (Schäble) 1981 8º VI-226.

Kašić Bartol 1575-1650.

723 LACKO Michele S.I. *Il problema della lingua e della scrittura nelle seicentesche edizioni slave di Propaganda Fide.* Dans: *Barocco in Italia e nei paesi slavi del Sud* (Firenze, Olschki 1983) 387-394.

Montre, entre autres, l'influence du P. B. Kašić.

Kaszap István 1916-1935.

724 *Kaszap István.* Dans: *A szentek élete* (Budapest, Szent István T. 1984) 900-902.

Kerkai Jenő 1904-1980.

725 VIDA István. *Kerkai Jenő útjai.* Katolikus Szemle 32 (1980) 309-318.

Traduction: Les voies de J. K.

Kircher Athanasius 1602-1680.

726 KRATZSCH S. *Die Darstellung der zehn Avatāras Viṣnus in Athanasius Kirchers China illustrata.* Altorientalische Forschungen 9 (1982) 133-144.

727 LUNDBAEK Knud. *Imaginary ancient Chinese characters.* China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 5 (1983) 5-23.

Dans les oeuvres: Oedipus Aegyptiacus et China illustrata, du P. A. Kircher.

728 WITTSTADT Klaus. *Athanasius Kircher (1602-1680), Theologieprofessor und Universalgelehrter im Zeitalter des Barock.* Würzburger Diözesangeschichtsblätter 46 (1984) 109-121.

Kojalavičius Albertas 1609-1677.

729 JURGINIS J. *Pirmoji Lietuvos istorija.* Dans: *Istorija ir kultūra* (Vilnius, «Mintis» 1984) 115-132.

Traduction: La première histoire de Lituanie. - C'est l'ouvrage du P. A. K.: Historiae lithuanae (1650-1659).

Kojalavičius Kazimieras 1617-1674.

730 ULČINATĖ Eugenija. *K. Kojelavičiaus retorikos problematika.* Literatūra 25 (1983) 3, 66-70.

Traduction: Le problème de la rhétorique de K. K.

Kolvenbach Peter-Hans, né en 1928.

731 POGGI Vincenzo S.I. *Peter-Hans Kolvenbach, generale dei gesuiti.* Aggiornamenti sociali 34 (1983) 795-800.

Kostka S. Stanisław 1550-1568.

Voir n° 530.

732 BOTERO Horacio S.I. *Estanislao de Kostka, un santo de diecisiete años.* Bogotá (Arte-Publicaciones) 1984 12° 20. (= Colección Jesuitas 3).

733 WOŹNIAK Franciszek S.I. *Święty Stanisław Kostka (1550-1568).* Kalendarz Serca Jezusowego (1984) 69-71.

Lacko Michal 1920-1982.

734 LITVA Felix S.I. *Fr. Michal Lacko S.I. 19.1.920 – 21.3.1982.* Orientalia christiana periodica 50 (1984) 261-290.

Bibliography of Fr. Michal Lacko S.I., 265-290.

Lafitau Joseph-François 1681-1746.

735 CERTEAU Michel de S.I. *Writing vs. time: History and anthropology in the works of Lafitau.* Yale French Studies 59 (1980) 37-64.

736 MERCIER Roger. *La méthode comparative en histoire: le Père Lafitau.* Dans: *L'histoire au XVIIIe siècle* (Aix-en-Provence, La Calade 1980) 55-78.

La Justicia José de 1613-1681.

737 TENA MALIÁ Vicente Javier S.I. *La Blanca Paloma de Altura.* Valencia (Tip. Bernés) 1984 8° 68.

Voir: El historiador [José de la Justicia S.I.], 40-45. – Le Père a écrit la première histoire de ce sanctuaire de la Madone.

Lallemant Jacques-Philippe 1660-1748.

738 TANS J. A. G. *Un doublet jésuitique des «Réflexions morales» de Quesnel.* Internationale kirchliche Zeitschrift 73 (1983) 4, 225-233.

Le P. J.-Ph. Lallemant publia en 1713 les «Réflexions morales avec des notes sur le Nouveau Testament» pour faire pièce au livre de P. Quesnel: «Nouveau Testament avec des réflexions morales», condamné en 1713.

Lallemant Louis 1588-1635.

739 LALLEMANT Louis. *La dottrina spirituale*. Studio introduttivo del Card. Giovanni COLOMBO. Casale Monferrato (Edizioni Piemme) Milano (Àncora) 1984 8⁰ 388. (= Maestri di vita).

Voir: La spiritualità del P. Lallemant (Studio introduttivo), 7-60.
Cf. AHSI 14 (1945) n⁰ 262.

740 BOTTEREAU Georges S.I. *Pessimisme et optimisme du Père Louis Lallemant S.I.* AHSI 53 (1984) 351-356.

Larramendi Manuel de 1690-1766.

741 GARMENDIA ARRUEBARRENA José. *Larramendi y sus alusiones a Cádiz*. Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián 18 (1984) 349-351.

La Vaissière Camille de 1830-1887.

742 *Un auvergnat, missionnaire à la Réunion. Extraits de correspondance*. Gonfanon 2 (1983) 6, 25-26.

Le Moyne Pierre 1602-1671.

743 DEMERSON Guy. *Métamorphose et analogie, Le Moyne*. Dans: *Métamorphose dans la poésie baroque française et anglaise* (Paris, Éditions Place 1980) 143-158.

744 EYMARD Julien. *Le Moyne et la Fontaine. Le mystérieux auteur qui «pensa gâter». La Fontaine serait-il le Père Le Moyne?* Cahiers de littérature du XVIIᵉ siècle 4 (1982) 57-66.

745 HOPE Quentin M. *Call for an edition of Le Moyne's «Entretiens et lettres poétiques»*. French Forum 7 (1982) 1, 23-36.

746 HOPE Quentin M. *Le Moyne's glorious and lofty hymns*. Esprit créateur 20 (1980) 4, 29-39.

747 MABER Richard G. *The poetry of Le Moyne*. Frankfurt a.M. (P. Lang) 1982 8⁰ 272.

Lener Salvatore 1907-1983.

748 *In memoria del P. Salvatore Lener S.I. Marcianise 8 agosto 1907 – Roma 15 aprile 1983*. Marcianise 1984 8⁰ 32.

Il ricordo del P. Salvatore Lener, 5-11. – Cf. AHSI 53 (1984) n⁰ 747.
Le esequie del P. Salvatore Lener, 13-16.
DALLA TORRE Giuseppe. *Il contributo del P. Salvatore Lener alla revisione del concordato*, 23-25.
Articoli del P. Salvatore Lener pubblicati su La civiltà cattolica, 27-31.

Léon-Dufour Xavier, né en 1912.

749 GHIBERTI Giuseppe. *Xavier Léon-Dufour: 70 anni*. Rivista biblica 31 (1983) 93-99.

Le Tellier Michel 1643-1719.

Voir n⁰ 198.

750 CEYSSENS Lucien. *Autour de la bulle Unigenitus. L'abbé Guillaume de Margon († 1760) «agent secret du P. Le Tellier»*. Lias 10 (1983) 137-163.

Leturia Pedro de 1891-1955.

751 BARNOLA Pedro P. S.I. *Trayectoria americanista del historiador Padre Pedro de Leturia (1891-1955)*. Dans son: *Supieron ser S.I.* (n⁰ 473) 42-57.

Réédition de l'article signalé dans AHSI 30 (1961) n⁰ 438.

Liberatore Matteo 1810-1892.
Voir n° 334 364.

752 CAMACHO LARAÑA Ildefonso S.I. *La encíclica «Rerum novarum». Su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios.* (Excerpta de la tesis doctoral). Granada (Facultad de teología) 1984 8° 98.

A propos de la contribution du P. M. Liberatore voir: Los documentos del archivo de la «Civiltà cattolica», 29-31; Borrador de la introducción elaborado por M. Liberatore, 89-90.

Lievens Constant 1856-1893.

753 MARCOLINI Egidio S.I. *Bara Sahib a cavallo.* Popoli e missioni (1984) 21, 40-43.

754 MONBALIU Lode. *Constant Lievens S.I., de ridder van Chota-Nagpur.* Roesselare (Amaat Vynckecomité) 1983 8° 350.

Lombardi Riccardo 1908-1979.

755 ANDREOTTI Giulio. *La politica ai politici. Padre Riccardo Lombardi.* Dans son: *Visti da vicino.* II (Milano, Rizzoli 1983) 65-73.

756 CHIERICI Araldo. *Una speranza per la Chiesa. Padre Lombardi ed il movimento Mondo Migliore. Il progetto apostolico del gruppo promotore del movimento per un «Mondo Migliore» nella sua evoluzione.* Roma (Rogate) 1984 8° 290.

Lonergan Bernard 1904-1984.
Voir n° 202.

757 BRENNAN L. C. *The functional speciality of dialectic. Bernard Lonergan's Method and theological disputes.* Dissertatio in Pont. Univ. S. Thomae Aq. Roma 1981 4° 324.

758 CASSIDY R. J. *The ethics of Jesus. Christ-centered ethics and Lonergan's Method.* Dans: *Lonergan Workshop.* IV (Chico, Cal., Scholars Press 1983) 27-40.

759 CROWE Frederick E. S.I. *The human mind and ultimate reality: a Lonerganian comment on Dr. Leachy.* Ultimate Reality and Meaning 7 (1984) 67-74.

760 CROWE Frederick E. S.I. *Lonergan's search for foundations: The early years, 1940-1959.* Dans: *Searching for cultural foundations* (New York, University of American Press 1984) 113-139.

761 FITZPATRICK Joseph. *Strawson and Lonergan on «person».* Method 2 (1984) 2, 36-41.

762 FLETCHER Francis John. *Exploring Christian theology's foundations in religious experience: A methodical exploration of the transcendental, ecclesial and psychic aspects of Christian theological foundations as envisaged within the theological meta-method of Bernard Lonergan and the development of the meta-method by Robert Doran.* Dissertation at the Melbourne College of Divinity 1983 4° 388.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 3094.

763 LILBURN Tim S.I. *Bernard Lonergan and the feeling of powerlessness.* Review for Religious 43 (1984) 243-251.

764 McKELVEY Charles. *Christian epistemology and social scientific method: Bernard Lonergan's achievement.* Thought 59 (1984) 334-347.

765 McKENNA Marguerite Alice. *Liberation theology method and Lonergan's method of theologizing: A universal experience of conversion.* Dissertation at the Graduate Theological Union, Berkeley, Cal. 1983 4° 257.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 1831-1832.

766 MANNING Paul Richard. *A descriptive exposition of the mathematics used by Bernard Lonergan in the development of his philosophical-theological system (1957-1972)*. Dissertation at the New York University 1983 4° 259.
Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 3715.

767 O'CALLAGHAN Michael – TEKIPPE Terry J. *Lonergan bibliography. Primary sources*. Toronto (Lonergan Centre) 1983 4° II-54.

768 RILEY Philip B. *Theology and/or religious studies. Bernard Lonergan's option*. Dans: *Lonergan workshop*. IV (Chico, Cal., Scholars Press 1983) 115-140.

769 SULLIVAN J. W. *Lonergan, conversion and objectivity*. Theology 86 (1983) 345-353.

Lubac Henri de, né en 1896.

770 CHÉLINI Jean. *Aux origines des Cahiers du témoignage chrétien. Lettre inédite du Père de Lubac à ses supérieurs, avril 1941*. Dans son: *L'Église sous Pie XII. La tourmente (1939-1945)*. (Paris, Fayard 1983) 292-310.

771 FARICY Robert S.I. *Henri de Lubac: Scripture's meaning for prayer*. Dans son: *Praying* (Dublin, Villa Books 1979) 85-98.
Henri de Lubac: Il significato della Sacra Scrittura alla luce della preghiera. Dans son: *Colui che prega* (Milano, Àncora 1980) 95-110.

772 MARRANZINI Alfredo S.I. *Il Card. Henri de Lubac «figlio della Chiesa»*. Januarius 64 (1983) 292-295.

773 NEGRI G. M. *P. Henri de Lubac. Una teologia spirituale*. Dissertatio in Pont. Univ. Urbaniana, Roma 1982 4° 114.

774 NEUFELD Karl H. S.I. *Aktualität eines Kardinalats*. Stimmen der Zeit 202 (1984) 426-429.

775 RIVERA Enrique. *El joaquinismo historiado por Henri de Lubac*. Estudios franciscanos 84 (1983) 351-361.

776 SZABÓ Ferenc S.I. *H. de Lubac élete és műve*. Dans: *Teológiai vázlatok*. VI (Budapest, Szent István Társulat 1983) 313-365.
Réédition du fascicule signalé dans AHSI 46 (1977) n° 559.

Lubrano Giacomo 1619-1692.

777 LUBRANO Giacomo. *Scintille poetiche*. A cura di Marzio PIERI. Ravenna (Longo) 1982 8° 312. (= Classici italiani minori 12).

778 SENSI Claudio. *La retorica dell'apoteosi. Arte e artificio nei panegirici del Lubrano*. Studi secenteschi 24 (1983) 69-152.

Lugo Juan de 1583-1660.

779 LUGO Juan de S.I. *Che le corone hanno ius d'escludere li Card[inal]i dal Pontificato*. Edición, introducción y notas por Estanislao OLIVARES S.I. y Manuel RUIZ JURADO S.I. Archivo teológico granadino 47 (1984) 333-344.

780 LUGO Juan de S.I. *De voluntario et involuntario*. Edición, introducción y notas por Eduardo MOORE S.I. y José Ignacio TERRY S.I. Archivo teológico granadino 47 (1984) 193-331.

781 LUGO Juan de. *La formación del continuo*. Manuscrito inédito de ... [Edición, introducción y notas] por Carlos BACIERO S.I. Archivo teológico granadino 47 (1984) 161-191.

782 BACIERO Carlos S.I. *Juan de Lugo ante el problema de la subsistencia*. Archivo teológico granadino 47 (1984) 131-160.

783 OLIVARES Estanislao S.I. *Juan de Lugo (1583-1660). Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina y bibliografía.* Archivo teológico granadino 47 (1984) 5-129.

Maffei Angelo 1844-1899.

784 SORRENTINO Antonio. *Gli studi sul konkani di Angelo Maffei.* Dans: *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX.* I (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1964) 447-463.

Mai Angelo 1782-1854, jésuite jusqu'en 1819.

785 *Angelo Mai sacerdote e umanista.* Roma (Arciconfraternita dei bergamaschi in Roma) 1984 8⁰ 96.

786 CHIODI Luigi. *Il Cardinale Angelo Mai nel secondo centenario della nascita.* Atti dell'Ateneo di scienze, lettere ed arti di Bergamo 42 (1980-81 – 1981-82) 425-437.

787 ROSSI M. A. *Osservazioni sul commento ai Salmi di Cirillo edito da Angelo Mai.* Orpheus 4 (1983) 116-124.

Maimbourg Louis 1610-1686, jésuite jusqu'en 1682.

788 DECLERQ Gilles. *Un adepte de l'histoire éloquente, le Père Maimbourg S.I.* XVII[e] siècle 36 (1984) 119-132.

Malagrida Gabriel 1689-1761.

789 PEREIRA Isaías da Rosa. *O auto-da-fé de 1761.* Revista de história das ideias 4 (1982) 367-376.

Manderscheid Karl Alexander 1616-1691.

790 GRÉGOIRE Pierre. *Studien zur Geistesgeschichte Luxemburgs: P. Karl Alexander Manderscheid S.I.* Die Warte 35 (1982) 12, 1 et 4.

Maneiro Juan Luis 1744-1802.

791 VARGAS ALQUICIRA Silvia Josefina. *Juan Luis Maneiro, gesuita messicano esule in Italia nel Settecento, e la sua partecipazione nella presa di coscienza della singolarità novoispana.* Tesi all'Università di Roma «La Sapienza», 1984 4⁰ 384.

Maréchal Joseph 1878-1945.

792 SAVIGNANO A. *Attualità del pensiero religioso di Joseph Maréchal.* Cultura e scuola 79 (1981) 129-140.

Mariana Juan de 1536-1624.

793 MARTÍN ACERA F. *El diálogo «De morte et immortalitate» de Juan de Mariana y las «Tusculanae disputationes» de Cicerón.* Helmantica 34 (1983) 415-442.

794 MAYANS Y SISCAR Gregorio. *Advertencias a la historia del P. Juan de Mariana.* Dans: *Obras completas.* I. *Historia* (Valencia, Ayuntamiento de Oliva 1983) 527-557.

795 SOONS Alan. *Juan de Mariana.* Boston (Twayne) 1982 8⁰ 156.

Marquenet Pierre, né en 1902.

796 MARQUENET Pierre S.I. *Mon combat laïque. Un jésuite au service de l'école publique.* Chambray-lès-Tours (Cahiers du livre et du disque) 1981 8⁰ 154.

Martín Luis 1846-1906.

797 SANZ DE DIEGO Rafael M. S.I. *El general de los jesuitas, Luis Martín, y la política española (1892-1906).* Dans: *Studia historica* (n⁰ 567) 475-497.

Martina Giacomo, né en 1924.

798 ZAMBARBIERI A. *Una nuova storia della Chiesa nell'età moderna e contemporanea. L'opera di Padre Giacomo Martina S.I.* Ricerche di storia sociale e religiosa 11 (1982) 45-53.

Martínez Baigorri Ángel 1899-1971.

799 DE GENNARO Giuseppe S.I. *Il segno dei mistici: «Nueva presencia» di Ángel Martínez Baigorri.* Roma (Civiltà cattolica) 1984 8° 40.

800 ELIZALDE Ignacio S.I. *Ángel Martínez Baigorri. Un poeta navarro, enraizado en Nicaragua.* Letras de Deusto 10 (1980) 171-179. – Réédition dans son: *Literatura y espiritualidad* (Bilbao, Universidad de Deusto 1983) 328-335.

Martini Martino 1614-1661.

801 *Wei Kuang Guo mandarino celeste. Figura e opere di Martino Martini.* Trento (Provincia di Trento) 1981 8° 48.

Masdeu Juan Francisco 1744-1817.

Voir n° 252.

802 MANTELLI Roberto. *Nationalism, xenophobia and catalanism in the writings of an enlightened Catholic historian: Juan Francisco Masdeu S.I. (1744-1817).* Analecta sacra tarraconensia 55-56 (1982-1983) 209-260.

Matos Gabriel de c.1571-1634.

803 CIESLIK Hubert S.I. *Matos Shinpu no kaisōroku.* Kirishitan Kenkyū 24 (1984) 31-91.

Traduction: Les mémoires du Père Matos.

Mayer Rupert 1876-1945.

804 SANDFUCHS Wilhelm. *«Für die Rechte der Kirche und die Freiheit». Pater Rupert Mayer S.I. – unerschrockener Bekenner und Glaubenszeuge im Kirchenkampf.* Dans: *Das Erzbistum München und Freising in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft.* II (München-Zürich, Schnell und Steiner 1984) 186-210.

805 SANDFUCHS Wilhelm. *Pater Rupert Mayer. Sein Leben in Dokumenten und Bildern.* Würzburg (Echter) 1984 8° 108.

Mejía Francisco Javier 1905-1984.

806 *Un apóstol social. Francisco Javier Mejía S.I.* Medellín (Fotolito) 1984 8° 76.

Ménestrier Claude-François 1631-1705.

807 MÉNESTRIER Claude-François. *L'art des emblèmes où s'enseigne la morale par des figures de la fable, de l'histoire et de la nature.* Nachdruck der Ausgabe Paris 1684, mit einem Beitrag: *Barocke Bildphilosophie und Emblem. Ménestriers «L'art des emblèmes»,* herausgegeben von Karl MÖSENEDER. Mittenwald (Mäander) 1981 8° 62-416.

808 MÉNESTRIER Claude-François. *Poétique de l'énigme.* Présentation, notes et commentaire de Michel CHARLES. Poétique 12 (1981) février, 28-52.

Millot Claude François-Xavier 1726-1785, jésuite jusqu'en 1759.

809 FONTIUS Martin – HENSCHEL Bernard. *Turgots Konzeption eines Aufklärungskatechismus. Zu einer vergessenen Korrespondenz mit dem Abbé Millot (1761-1773).* Beiträge zur romanischen Philologie 24 (1982) 205-232.

810 PENKE Olga. *L'abbé Millot et l'historiographie des Lumières françaises.* Acta romanica 7 (1982) 339-387.

Mir Juan 1840-1917.
Mir Miguel 1841-1912, jésuite jusqu'en 1891.

811 MESA Carlos E. C.M.F. *Fraternidad de peñolas: Juan y Miguel Mir*. Boletín de la Academia colombiana 34 (1984) 132-144.

Muckermann Friedrich 1883-1946.

812 RADEMACKER Eva. *Friedrich Muckermann S.I. zum 100. Geburtstag*. Schaumburg-Lippische Heimat-Blätter 34 (1983) 113-118.

Mulih Juraj 1694-1754.

813 ŠOJAT Olga. *Juraj Mulih (1694-1754) kao kajkavski pisac i kao kulturno-prosvjetni radnik*. Predgovor, bibliografija, izbor iz djela, rječnik. Zagreb 1983 8° 176. (= Kaj. Časopis za Kulturu i Prosvjetu 16 [1983] n° 5-6].

Traduction: J.M., écrivain de dialecte «kaj» et travailleur culturel-pédagogique. Introduction, bibliographie, choix de textes, dictionnaire.

Muñoz Vega Pablo, né en 1903.

814 MIRANDA Francisco S.I. *Pablo Muñoz Vega: Expresión de humanismo eclesial en servicio*. Quito (Universidad Católica) 1984 12° 80. (= Cuadernos universitarios 5).

Murray John Courtney 1904-1967.

815 HOOPER J. L. *John Courtney Murray's ethics of discourse: The public search for understanding. Moral judgement and commitment*. Dissertation at Boston College 1983 4° 541.

Résumé: Diss. Abstr. A 43 (1982-83) 3346.

Nacchi Antonio M. 1666-1746.

816 POGGI Vincenzo S.I. *Da Livorno a Costantinopoli. Edizione di lettera di Antonio M. Nacchi S.I. (1666-1746)*. Dans: *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli xviii e xix*. I (Napoli, Istituto Universitario Orientale 1984) 683-726.

Nau Luc-François 1703-1753.

817 LACROIX Roland. *Un noirmoutrin chez les Iroquois*. Lettre aux amis de Noirmoutier 51 (1983) 1-7.

Neumann Joseph 1648-1732.

818 GONZÁLEZ RODRÍGUEZ Luis. *Tarahumara. La sierra y el hombre*. México (Fondo de cultura económica) 1982 12° 212.

Voir: Joseph Neumann y los Tarahumares (1681-1732), 189-202.

819 ROEDL Bohumir. *La historia de José Neumann sobre la sublevación de los Tarahumaras como fuente historiográfica,* México indígena (1980) febr., Suplemento 21, 1-8.

Őry Miklós 1909-1984.

820 B[ENKŐ] A[ntal S.I.] *Őry Miklós S.I. (1909-1984)*. Katolikus Szemle 36 (1984) 187-188.

Ogilvie S. John 1579-1615.

821 DILWORTH Mark. *Three documents relating to St. John Ogilvie*. Innes Review 34 (1983) 51-63.

Olcina Luis 1733-1777.
Olcina Vicente 1731-1809.

822 DOMÍNGUEZ MOLTÓ Adolfo. *Vicente Olcina, fabulista. Luis Olcina, misionero*. Alicante (Caja de ahorros provincial) 1984 8° 184. (= Publicaciones de la Caja de ahorros provincial 113).

Voir: El P. Vicente Olcina Sempere, fabulista, 13-83; El P. Luis Olcina Sempere, misionero, 85-179.

Olóriz Francisco Xavier de 1730-1814.

823 OLAECHEA Rafael S.I. *Un «crítico prudente»: El ex-jesuita F. X. de Olóriz (1730-1814).* AHSI 53 (1984) 221-252; aussi dans: *Studia historica* (n° 567) 741-761.

Orosz László 1697-1773.

824 SZABÓ Ladislao. *El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas, 1727-1767.* Buenos Aires (FECIC) 1984 8° 190.

Ortiz Diego 1564-1625.

825 DAROWSKI Roman S.I. *Jakub Ortiz S.I. (1564-1625), profesor filozofii w Poznaniu i w Akademii Wileńskiej.* Studia philosophiae christianae 19 (1983) 2, 5-24.

Cf. AHSI 53 (1984) n° 812.

Pareja Félix M. 1890-1983.

826 EPALZA Míkel de. *El Padre Félix María Pareja y los eclesiásticos en el arabismo español del siglo xx.* Estudios eclesiásticos 59 (1984) 217-235.

827 *In memoriam. Félix María Pareja S.I.* Boletín de la Asociación española de orientalistas 19 (1983) 3-4.

Passaglia Carlo 1812-1887, jésuite jusqu'en 1859.

828 TUNINETTI G. *Lettere inedite sul «Caso Passaglia».* Dans: *Anticlericalismo, pacifismo, cultura cattolica nella pubblicistica tra i due secoli* (Torino, Quaderni del Centro studi «Carlo Trabucco» 4, 1984) 83-92.

Pavlovský Viliam 1911-1984.

829 GILBERT Maurice S.I. *Viliam Pavlovský S.I. (1911-1984): In memoriam.* Biblica 65 (1984) 440-441.

Pázmány Péter 1570-1637.

830 PÁZMÁNY Péter. *De iustitia et iure (Az igazságosságról és a jogról). De Verbo incarnato (A megtestesült Igéről). A gráci előadások kiegészítése a göttweigi kéziratból.* Bevezetéssel kiadja ŐRY Miklós S.I. Eisenstadt (Prugg Verlag) 1984 8° 174.

Traduction: ... Compléments aux prélections de Graz du manuscrit de Göttweig. Introduit par ...

831 PÁZMÁNY Péter. *Egy tudakozó prédikátor nevével íratott öt levél (1613).* Sajtó alá rendezte, az utószót és a jegyzeteket írta BITSKEY István. Budapest (Európa Könyvkiadó) 1984 8° 248.

Traduction: Cinq lettres écrites sous le nom d'un prédicateur chercheur. Édition préparée avec post-face et notes par...

832 PÁZMÁNY Péter. *Válogatás műveiből.* A bevezető tanulmányt írta ŐRY Miklós S.I. és SZABÓ Ferenc S.I. Az írásokat válogatták ŐRY Miklós S.I., SZABÓ Ferenc S.I. és VASS Péter. Budapest (Szent István Társulat) 1983 8° 404 380 384.

Traduction: Choix de ses oeuvres. L'étude d'introduction par ... Choix des textes ...
Voir: Pázmány Péter (1570-1637), I 11-107.

Pechhacker Anton 1898-1983.

833 CORETH E. S.I. *Anton Pechhacker S.I. († 13.10.1983).* Zeitschrift für katholische Theologie 106 (1984) 186-187.

Peltanus Theodorus 1527-1584.

834 *Peltanus (1527-1584). Een Overpelter jezuïet uit de Contra-Reformatie.* Overpelt (Genootschap voor Geschiedenis en Volkskunde van Overpelt) 1984 4° [8].

Pérez Nazario 1877-1952.

835 VILLASANTE Luis O.F.M. *Correspondencia epistolar de la M. Ángeles Sorazu con el P. Nazario Pérez S.I. Edición del texto.* Scriptorium victoriense 31 (1984) 121-181.

Persons Robert 1546-1610.

Voir n⁰ 524.

836 NORRIS Peter Joseph. *Robert Persons S.I. (1546-1610) and the Counter Reformation in England: A study of his actions within the context of the political and religious situation of the times.* Dissertation at the University of Notre Dame, Indiana 1984 4⁰ 263.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 3458-3459.

Pertl Franz 1682-1717.

837 HUBER Alfons. *P. Franz Pertl S.I. (1682-1717) auf dem Weg in die Indianermission im Vizekönigreich Neu-Granada (Kolumbien-Venezuela).* Jahresbericht des Historischen Vereins für Straubing und Umgebung 84 (1982) 193-216.

Peter Royappan, né en 1886.

838 SLIJKERMAN Jan J. S.I. *Brother Peter, il postino più famoso nel mondo.* Popoli e missioni (1984) 3, 4-5.

Pieris Aloysius, né en 1934.

838 CAMPS A. *Salvation bij Aloysius Pieris S.I.* Dans: *Heil voor deze wereld. Studies A. G. Honig Jr.* (Kampen, J. H. Kok 1984) 63-71.

Pignatelli S. José 1737-1811.

840 RUIZ JURADO Manuel S.I. *Rasgos para la semblanza de san José Pignatelli (1737-1811).* Dans: *Studia historica* (n⁰ 567) 417-429.

Piñas Baltasar 1528-1611.

841 FERNÁNDEZ GARCÍA Enrique S.I. *Los años europeos del Padre Baltasar Piñas: 1528-1574.* AHSI 53 (1984) 85-136.

Pongrácz B. István 1582-1619.

842 VIDA Tivadar. *Boldog Márk, István és Menyhért kassai vértanúk.* Dans: *A szentek élete* (Budapest, Szent István T. 1984) 811-813.

Pontanus Jakob 1542-1626.

843 BAUER Barbara. *Jacob Pontanus S.I., ein oberdeutscher Lipsius. Ein Augsburger Schulmann zwischen italienischer Renaissancegelehrsamkeit und jesuitischer Dichtungstradition.* Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 47 (1984) 77-120.

Possevino Antonio 1533-1611.

844 BLUM P. R. *Die geschmückte Judith. Die Finalisierung der Wissenschaften bei Antonio Possevino S.I.* Nouvelles de la république des lettres 1 (1983) 113-126.

845 SCADUTO Mario S.I. *Tra diplomazia e propaganda. Antonio Possevino e Germanico Malaspina (1580-1585).* Dans: *Studia historica* (n⁰ 567) 499-513.

Pro Miguel 1891-1927.

846 HÜNERMANN Wilhelm. *Às voltas com a polícia secreta.* Livro da família (1984) 78-83.

Pulcarelli Costanzo 1568-1610.

847 PULCARELLI Costanzo. *A Cosimo, Granduca di Toscana. Epigrammi.* [A cura di] Benito IEZZI. Massa Lubrense (Il sorriso di Erasmo) 1984 8⁰ [10].

848 IAPPELLI Filippo S.I. *Massalubrense e il suo cantore. P. Costanzo Pulcarelli S.I.* Societas 33 (1984) 15-20.

Putz Joseph 1894-1984.

849 *In memoriam: Joseph Putz S.I.* Vidyajyoti 48 (1984) 217-219.

Rademaker Carlos 1828-1885.

850 GARCIA António S.I. *P. Carlos Rademaker (1828-1885).* Mensageiro 109 (1984) 466-468.

Raes Alphonse 1896-1983.

851 SAUGET Joseph-Marie. *Bibliographie du R.P. Alphonse Raes S.I. (14.8.1896 – 25.6.1983).* Orientalia christiana periodica 50 (1984) 5-17.

Rahner Karl 1904-1984.

Voir n° 202 204.

852 IMHOF Paul S.I. und MEUSER Elisabeth. *Bibliographie Karl Rahner, 1979-1984.* Zusammengestellt von ... Dans: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Freiburg, Herder 1984) 854-871.

853 SESBOÜÉ Bernard S.I. *Bibliographie française de K. Rahner.* Dans: RAHNER K. *De la patience intellectuelle envers soi-même* (Paris, Centre Sèvres 1984) 19-69.

854 RAHNER Karl S.I. *Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre.* Herausgegeben von Georg SPORSCHILL S.I. Wien-München (Herold) 1984 8° 100.

Quelques extraits:

Bekentnisse. Entschluß 39 (1984) 3, 4-18 24-26.

855 ALCALÁ Manuel S.I. *En su 80 cumpleaños. Karl Rahner, un clásico contemporáneo.* Vida nueva (24 de marzo 1984) 23-29.

856 ALCALÁ Manuel S.I. *En su 80 cumpleaños. Karl Rahner, teólogo alerta.* Razón y fe 209 (1984) 307-312.

857 ALCALÁ Manuel S.I. *Karl Rahner (marzo 1904 – marzo 1984).* Manresa 56 (1984) 261-262.

858 ALCALÁ Manuel S.I. *Karl Rahner (1904-1984). In memoriam.* Estudios eclesiásticos 59 (1984) 129-130.

859 ALEMANY José J. S.I. *Karl Rahner en Comillas. In memoriam.* Miscelánea Comillas 42 (1984) 139-140.

860 ARMENDÁRIZ Luis M. S.I. *Karl Rahner: un hombre apasionado por la experiencia de Dios.* Sal terrae 72 (1984) 309-313.

861 BALDUCCI Ernesto. *Ricordo di Karl Rahner.* Testimonianze 27 (1984) 7-8, 39-41.

862 BISER Eugen. *Die Suspendierung der Gottesfrage. Erwägungen zu einer innovatorischen These Karl Rahners.* Dans: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Freiburg, Herder 1984) 432-455.

863 BOF Giampiero. *Karl Rahner: un contemporaneo ai problemi del tempo.* Regno 29 (1984) 252-254.

864 BOUTIN Maurice. *Anonymous Christianity: A paradigm for interreligious encounter?* Journal of Ecumenical Studies 20 (1983) 602-629.

865 BUENO DE LA FUENTE Eloy. *El cristianismo anónimo. Momento constitutivo del proceso de integración teológica en el pensamiento de Karl Rahner.* Burgense 25 (1984) 191-236.

866 BUENO DE LA FUENTE Eloy. *Dialéctica de lo cristiano y lo no cristiano en el pensamiento de Karl Rahner.* Pars dissertationis in Pont. Univ. Urbaniana, Roma 1982 8° 70.

867 CALLAHAN C. Annice. *Karl Rahner's reinterpretation of devotion to the Sacred Heart: Toward a spirituality of the pierced Heart.* Dissertation at the Boston College 1984 4° 267.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 3411.

868 CANLAS Florentino M. *Darkness or light? Rahner and Collopy on theology of death.* Bijdragen 45 (1984) 251-275 384-416.

869 ĆURIĆ Josip S.I. *Karl Rahner, teolog (5.III.1904 – 30.III.1984).* Obnovljeni Život 39 (1984) 189-192.

870 DUCH Lluís. *Llibertat i fidelitat: Karl Rahner.* Qüestions de vida cristiana 122 (1984) 116-124.

871 DUDLEY M. *On reading Rahner.* Scottish Journal of Theology 37 (1984) 81-96.

872 DULLES Avery S.I. *Karl Rahners Einfluß in den Vereinigten Staaten.* Orientierung 48 (1984) 242-245.

873 ERHARTER Helmut – ZANNER Wilhelm. *Dank an Karl Rahner.* Diakonia 15 (1984) 276-278.

874 FINNEGAN Gerald F. S.I. *The priest as preacher in the theology of Karl Rahner.* Review for Religious 43 (1984) 26-33.

875 GARCÍA HIRSCHFELD Carlos. *Karl Rahner: un teólogo para nuestro tiempo.* Proyección 31 (1984) 87-93.

876 GONZÁLEZ GARCÍA Jesús Avelino. *Antropología transcendental de Karl Rahner.* Oviedo (Universidad de Oviedo) 1982 8° 404.

877 HÄRING Bernhard C.SS.R. *Karl Rahner: his personality and his work.* Furrow 35 (1984) 301-305.

878 IMHOF Paul S.I. *Die Theologie Karl Rahners.* An unsere Freunde (1984) 2, 18-23.

879 ITURRIOZ Jesús S.I. *Karl Rahner. 5 marzo 1904 – 30 marzo 1984.* Mensajero (1984) mayo, 44-57.

880 JEANROND Werner G. *Karl Rahner, theologian.* Furrow 35 (1984) 577-581.

881 JOHNSON Elizabeth A. *Mary and contemporary christology: Rahner and Schillebeeckx.* Église et théologie 15 (1984) 155-182.

882 JÜNGEL Eberhard. *Pater im Glauben.* Evangelische Kommentare 17 (1984) 237-238.

Padre en la fe. Selecciones de teología 23 (1984) 249-250.

883 KAL'ATA Dominik S.I. *Karl Rahner osemdesiatročný (Charakteristické črty jeho teológie).* Echo 32 (1984) 55-60.

Traduction: K. R. octogénaire (Les traits caractéristiques de sa théologie).

884 *Karl Rahner: O segredo de uma obra teológica.* Perspectiva teológica 16 (1984) 145-150.

885 KERR Fergus O.P. *Rahner retrospective.* I. *Rupturing der Pianischen Monolithismus.* New Blackfriars 61 (1980) 224-233. – II. *The historicity of theology.* 331-341.

Cf. AHSI 52 (1983) n° 838.

886 KERR Fergus O.P. *Rahner's score.* New Blackfriars 65 (1984) 148-152.

887 KÖNIG Franz. *Karl Rahners theologisches Denken im Vergleich mit ausgewählten Textstellen der dogmatischen Konstitution «Lumen Gentium».* Dans: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Freiburg, Herder 1984) 121-136.

888 LEHMANN Karl. *Theologie aus der Leidenschaft des Glaubens. Gedanken zum Tod von Karl Rahner.* Stimmen der Zeit 202 (1984) 291-298.

889 MCAREE Francis J. *Revelation, faith and mystery. The theology of revelation in the writings of Avery Dulles.* Dissertatio in Pont. Univ. Gregoriana. Roma (Typ. P.U.G.) 1983 8° VIII-482.

Voir: The concept of mystery and symbol: the influence of Karl Rahner, 239-310.

890 MARRANZINI Alfredo. *Karl Rahner e il Concilio Vaticano II.* Rivista del clero italiano 65 (1984) 622-634.

891 MARTI Fritz. *Onesided discussion with Karl Rahner.* Modern Schoolman 61 (1983-84) 1-26.

892 MICHALSKI Melvin. *Karl Rahner und die Weltkirche.* Korrespondenzblatt des Canisianums 117 (1983-84) 2, 14-16.

893 MOMOSE Fumiaki. *Karl Rahner no shōgai to shisō – Reflections on Karl Rahner.* Sophia 33 (1984) 323-337.

894 MÜLLER Dieter S.I. *Verkünder des Glaubens. Interview mit P. Rahner.* An unsere Freunde (1984) 2, 10-17.

895 MULLER Charles. *En memoria de Karl Rahner.* Teología y vida 25 (1984) 229-241.

896 NEUFELD Karl Heinz S.I. *Per una teologia viva. Il contributo di Karl Rahner.* Civiltà cattolica (1984) 2, 550-563.

897 NEUFELD Karl H. S.I. *La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner.* Dans: *Pour une philosophie chrétienne* (Paris, P. Lethielleux 1983) 85-108.

898 NEUFELD Karl H. S.I. *Somme d'une théologie – Somme d'une vie. Le «Traité fondamental de la foi» de Karl Rahner.* Nouvelle revue théologique 106 (1984) 817-833.

899 NEUFELD Karl H. S.I. *Theologen und Konzil. Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil.* Stimmen der Zeit 202 (1984) 156-166.

900 NIJMAN-BEITZEL D. *Kerklidmaatschap bij Karl Rahner.* Kosmos en Oekumene 8 (1984) 289-293.

901 O'DONOVAN Leo S.I. *Karl Rahner (1904-1984). Het onbegrijpelijke geheim dat wij God noemen.* Streven 51 (1983-84) 675-683.

Traduction d'une conversation parue dans: America 140 (1979) 177-180.

902 OLIVEIRA Manfredo Araújo de. *Filosofia transcendental e religião. Ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner.* São Paulo (Edições Loyola) 1984 8° 280.

903 PANNENBERG Wolfhart. *Zum Gedenken an Karl Rahner*. Una Sancta 39 (1984) 171-172.

904 RICHTER V. S.I. – MEYER H. B. S.I. *P. Karl Rahner S.I. – 80 Jahre*. Zeitschrift für katholische Theologie 106 (1984) 121-122.

905 RUGGIERI Giuseppe. *Karl Rahner (1904-1984)*. Cristianesimo nella storia 5 (1984) 221-223.

906 SCHILLEBEECKX Edward. *Bij de dood van Karl Rahner*. Tijdschrift voor Theologie 24 (1984) 291-292.

907 SCHMIDT Albert. *Stimmung oder Zustimmung? In memoriam Karl Rahner (1904-1984)*. Erbe und Auftrag 60 (1984) 167-168.

908 SCHMIED Augustin. *Karl Rahner zum Gedächtnis*. Theologie der Gegenwart 27 (1984) 179-183.

909 SCHOONENBERG Piet S.I. *Zur Trinitätslehre Karl Rahners*. Dans: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Freiburg, Herder 1984) 471-491.

910 SESBOÜÉ Bernard S.I. *Karl Rahner et les «chrétiens anonymes»*. Études 361 (1984) 521-535.

911 SILVA António da S.I. *Abordagem à teologia de Karl Rahner*. Brotéria 119 (1984) 3-23.

912 SILVA António da S.I. *Em memória de Karl Rahner*. Brotéria 118 (1984) 572-576.

913 SZABÓ Ferenc S.I. *Karl Rahner*. Dans: *Teológiai vázlatok*. VI (Budapest, Szent István Társulat 1983) 367-457.

Réédition du fascicule signalé dans AHSI 51 (1982) n° 714.

914 TAKAYANAGI Shinichi S.I. *God's mystery – Karl Rahner's theological pursuit*. Katorikku Kenkyū 23 (1984) 1, 1-28 et I-II.

915 TWESIGYE Emmanuel Kalenzi. *«Anonymous Christianity» and human existence in African perspective: A study based on Karl Rahner's philosophical theology*. Dissertation at the Vanderbilt University, Nashville, Tenn. 1983 4° 349.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 3089.

916 VERSLUIS Nico. *Karl Rahner (1904-1984)*. Godsdienst en Maatschappij 84 (1984) 3, 1-2.

917 VORGRIMLER Herbert. *Karl Rahner: Kleine Brieffolge aus der Konzilszeit*. Orientierung 48 (1984) 141-144 154-158 174-198 187-191.

918 VORGRIMLER Herbert. *Was hat er gegeben – was haben wir genommen? Der Christ Karl Rahner*. Orientierung 48 (1984) 31-35.
¿Qué nos ha dado? ¿Qué hemos aceptado? El cristiano Karl Rahner. Selecciones de teología 23 (1984) 244-248.

919 WEGER Karl-Heinz S.I. *«Ich glaube, weil ich bete». Für Karl Rahner zum 80. Geburtstag*. Geist und Leben 57 (1984) 48-52.

920 WEGER Karl-Heinz S.I. *Rationalist und gläubiger Christ*. An unsere Freunde (1984) 2, 4-9.

921 WESS P. *Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners*. Theologisches Jahrbuch (1982) 64-69.

922 WONG Joseph. *The Christology of Karl Rahner.* Theology Annual 7 (1983) 3-20 (en chinois).

923 WONG Joseph Hak-Piu S.D.B. *«Logos-Symbol» in the Christology of Karl Rahner.* Roma (LAS) 1984 8° 280.

924 YOUNG Pamela Dickey. *Christ, God for us: A study of the transcendental Christology of Karl Rahner.* Dissertation at the Southern Methodist University, Dallas, Texas 1983 4° 345.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 2501.

Ramière Henri 1821-1884.

925 BIJMANS Hans S.I. *Een bijna vergeten herdenking. Een eeuw geleden stierf Henri Ramière S.I., de organisator van het Apostolaat van het gebed en de oprichter van de Heraut.* Heraut 115 (1984) 281-286.

926 E. E. *P. Enrique Ramière (1821-1884).* Reino de Cristo 25 (1984) enero, 23-25.

927 GONZÁLEZ Luis S.I. *El P. Enrique Ramière, el Apostolado de la oración y el Corazón de Jesús.* Oración y servicio (1984) 94-100.

928 SCHOBERG Ferdinand S.I. *Enrique Ramière, 1984: centenario de su muerte.* Mensajero (Quito) 65 (1984) 193-195.

929 VALLIN Pierre S.I. *Le Père Henri Ramière (1821-1884).* Prier et servir (1984) 1, 66-80.

Rapin René 1621-1681.

930 BUSSY-RABUTIN [Roger de]. *Correspondance avec le Père René Rapin.* Édition critique avec introduction et notes par C. ROUBEN. Paris (A. G. Nizet) 1983 8° 248.

Reichel Herbert 1913-1983.

931 STALLMACH Josef. *«Der Tod ist nicht das letzte Wort». Pater Herbert Reichel S.I., gestorben am 1.4.1983, zum Gedenken.* Hirschberg 36 (1983) 258-260.

Retz Franz 1673-1750.

932 WALTER Rudolf. *Das doppelchörige Requiem des Breslauer Domkapellmeisters Johann Georg Clement, komponiert zu den Exequien für Kaiser Karl VI., wieder aufgeführt zu den Exequien für Jesuitengeneral Franz Retz.* Archiv für schlesische Kirchengeschichte 42 (1984) 59-88.

Reus Johann Baptist 1868-1947.

933 KIPPER Balduino S.I. *Reminiscências do Padre Reus.* Notícias para os nossos amigos e benfeitores 42 (1983) dez., 38-39; 43 (1984) out., 38-39; dez., 40-42.

934 RABUSKE Arthur S.I. *Pe. Reus, apóstolo e precursor da ação social no Sul do Brasil.* Livro da família (1984) 136-139.

935 RABUSKE Arthur S.I. *Pater Reus, Apostel der Fabrikarbeiter.* Jahrbuch der Familie (1984) 150-153.

936 REUS Johannes Baptist S.I. *Eine unerhoffte Romreise.* Textveröffentlichung von Arthur RABUSKE S.I. Jahrbuch der Familie (1984) 130-149.

Ribeiro Diogo 1560-1633.

937 PEREIRA Antonio S.I. *The Indology of Diogo Ribeiro.* Boletim do Instituto Menezes Bragança 131 (1982) 1-7.

Ricci Matteo 1552-1610.

938 *Atti del Convegno internazionale di studi ricciani. Macerata-Roma, 22-25 ottobre 1982.* Macerata (Centro di studi ricciani) 1984 8° 278.
CORRADINI Piero. *Attualità dell'opera di Matteo Ricci nel quadro dei rapporti tra oriente ed occidente,* 31-39.
BEONIO-BROCCHIERI Paolo. *Strategia missionaria e filosofia cristiana nel pensiero di Matteo Ricci,* 41-53.
BERTUCCIOLI Giuliano. *Matteo Ricci e il taoismo,* 55-64.
MELIS Giorgio. *Temi e testi della filosofia europea nel «Tianzhu Shiyi» di Matteo Ricci,* 65-92.
GRÜNING Hans-Georg. *Goethe e il pensiero cinese. La mediazione del P. Matteo Ricci,* 93-99.
GERNET Jacques. *Gli ambienti itellettuali cinesi all'epoca del Ricci,* 101-120.
LAZZAROTTO Angelo S. *Le onoranze cinesi a Matteo Ricci,* 123-138.
MAZZEI Franco. *Il Giappone nelle opere di Matteo Ricci,* 139-149.
TAMBURELLO Adolfo. *L'opera di Matteo Ricci nella diffusione della cultura europea in Giappone,* 151-155.
SANTANGELO Paolo. *Matteo Ricci e l'introduzione della «scienza occidentale» in Corea nei secoli xvii e xviii,* 157-175.
FOSS Theodore N. *La cartografia di Matteo Ricci,* 177-195.
PETECH Luciano. *Considerazioni conclusive e indicazioni di ricerca,* 197-200.
PANG Paul O.F.M. *Il significato dell'opera di Matteo Ricci per gli studi cinesi,* 241-254.
SHIH Joseph S.I. *L'attività missionaria di Matteo Ricci,* 255-266.
Deux autres communications sont signalé à leur place: n° 337 et 621.

939 ASSIS Xavier de. *Ricci e a inculturação de há quatro séculos.* Brotéria 119 (1984) 335-339.

940 CALLE José María S.I. *Contemporary relevance of Matteo Ricci.* East Asian Pastoral Review 20 (1983) 385-395.

941 *IV Centenario de los comienzos de la misión del P. Matteo Ricci en China (1582-1982).* Omnis terra 15 (1983) 221-252.
GENTILI Otello. *El P. Matteo Ricci S.I., apóstol de China,* 223-244.

942 CHARBONNIER Jean. *Matteo Ricci: un esprit, un style. La mission, découverte et rencontre des valeurs...* Telema 9 (1983) 3, 27-34.

943 *L'Évangile en Chine. L'héritage de Ricci.* Lumen vitae 39 (1984) 245-332.
SCHEUER Jacques S.I. *Matteo Ricci et l'«inculturation» de la foi, 1583-1983,* 247-259.
RAGUIN Yves S.I. *Un exemple d'inculturation: Matteo Ricci,* 261-277.
SHIH Hsing-san Joseph S.I. *Matteo Ricci, médiateur entre l'Occident et la Chine,* 279-290.
STANDAERT Nicolas. *La réception des idées de Ricci en Chine,* 291-304.

944 GIOVANNI PAOLO II. *Hoffnung auf Dialog zwischen Peking und Rom. Ansprache ... am 25. Oktober 1982.* Die katholischen Missionen 102 (1983) 23-25.
Cf. AHSI 53 (1984) n° 876.

945 *International Symposium on Matteo Ricci: His legacy in East Asia.* East Asian Studies (Seoul) 3 (1983) 1-204.
CHOI Andrew. *Korean Confucianist opinions on Matteo Ricci's «The true doctrine of the Lord of Heaven»* (en coréen), 1-25.
PARK Seong-rae. *Matteo Ricci and the introduction of western science into Korea* (en coréen), 27-49.
SPALATIN Christopher A. S.I. *Matteo Ricci's understanding of natural law in Confucianism,* 51-82.

SEBES Joseph S. S.I. *Father Matteo Ricci S.I.: An intellectual biography*, 93-105.
BAKER Donald L. *Neo-Confucians confront theism: Korean reaction to Matteo Ricci's arguments for the existence of God*, 157-183.
YAZAWA Toshihiko. *Fr. Matteo Ricci's world map and its influence on East Asia*, 185-204.

946 KĘPIŃSKA Teresa O.P. – KUREK Antoni O.M.I. *O. Mateusz Ricci T.J., apostoł Chin.* Warszawa (Ogólnopolski Ośrodek Papieskich Dzieł misyjnych) 1983 8⁰ 52.

947 KUREK Antoni O.M.I. *Ojciec Mateusz Ricci S.I. twórca nowożytnej akomodacji misyjnej.* Misyjne Drogi (1983) 4, 33-36.

948 LIN Jinshui. *Li Madou zai Zhongguo de huodong yu yingxiang – Matteo Ricci's activities and influence in China.* Lishi Yanjiu (1983) 1, 25-36.

949 LIU Andrew C.C. *Vincent Lebbe and Matteo Ricci.* Theology Annual 7 (1983) 57-64 (en chinois).

950 MANCINI Enzo. *Matteo Ricci, il camminatore di Dio che fece conoscere l'Occidente ai Cinesi.* Missioni francescane 59 (1983) 12, 24-26.

951 *Matteo Ricci en Chine (1582-1610).* Recherches de science religieuse 72 (1984) 5-80.
BEAUCHAMP Paul. *L'image de Ricci è la question. Le colloque de Paris, en novembre 1982*, 11-16.
SHIH Hsing-san Joseph S.I. *Les étapes de l'itinéraire de Ricci en Chine*, 17-26.
GERNET Jacques. *La société chinoise à la fin des Ming*, 27-36.
MARTZLOFF Jean-Claude. *Sciences et techniques dans l'oeuvre de Ricci*, 37-49.
DEHERGNE Joseph S.I. *Les sources de Kiao Yeou Luen, ou «Traité de l'amitié», de Ricci*, 51-58.
Traité de l'amitié par Li Ma-t'eou d'Europe. Traduction de Stanislas YEN Yong-lien S.I., revue et annotée par Claude LARRE S.I. 59-70.
NALET Yves S.I. *Ricci et son oeuvre vus par la République Populaire de Chine*, 71-80.

952 MUGUETA José María. *Centenario de actualidad (1583 – 10 septiembre – 1983). La epopeya misionera china del Padre Mateo Ricci.* Obra máxima 62 (1983) ag.–sept., 7-9.

953 NEBIOLO Gino. *P. Matteo Ricci, o «Li Ma-tou», come lo chiamano i cinesi.* Voci d'Oriente (1982) maggio, 9-10; settembre, 6-7; (1983) gennaio, 9-11; maggio, 21-22; (1984) gennaio, 1-3.
Pages extraites de son livre signalé dans AHSI 51 (1982) n⁰ 342.

954 *Notulae Riccianae.* China Update 9 (1984) 25-39.

955 PALAZZINI Pietro. *Evangelizzazione e culture dal P. Matteo Ricci al Vaticano II.* Palestra del clero 63 (1984) 129-140.

956 RAYAPPU L. B. O.M.I. *Fourth centenary of Fr. Matteo Ricci's mission in China.* Omnis terra 17 (1983) 205-208.

257 REUTER James B. S.I. *The Bridge. A play on the life of Matteo Ricci in ten scenes.* Manila 1983 4⁰ 66.

958 *Ricci and the Chinese Jews.* China Update 9 (1984) 39-55.

959 RICCI Matteo S.I. *The true meaning of the Lord of Heaven.* Translated, with notes by Douglas LANCASHIRE. China Mission Studies (1550-1800) Bulletin 4 (1982) 1-11.

960 SEBES Joseph S.I. *The summary review of Matteo Ricci's T'ien-chu shih-yi in the Ssu-k'u ch'üan-shu tsung-mu t'i-yao.* AHSI 53 (1984) 371-393.

961 SHIELDS Bernard J. S.I. *Shiuhing 1583: Matteo Ricci's account of what happened.* Theology Annual 7 (1983) 80-92.

962 SPENCE Jonathan D. *The memory palace of Matteo Ricci.* New York (Viking) 1984 8º 368.

963 STANDAERT Nicolas. *Matteo Ricci en het probleem van de inculturatie.* Streven 51 (1984) 915-927.

964 YOUNG John D. *Some reflections on the historical significance of Matteo Ricci in China.* Tripod 14 (1983) 37-40.

Roberti Giovanni Battista 1719-1786.

965 GUAGNINI Elvio. *Rifiuto e apologia del romanzo nel secondo Settecento italiano. Note su due «manifesti» (Roberti e Galanti).* Dans: *Letteratura e società* (Palermo, Palumbo 1980) 291-309.

Rodríguez S. Alfonso 1531-1617.

Voir nº 530.

966 BOTERO Horacio S.I. *Alonso Rodríguez, el hermano santo de la portería.* Bogotá (Arte-Publicaciones) 1984 12º 24. (= Colección Jesuitas 7).

967 TEINONEN Seppo A. *«Rakkaani on minun ja minä hänen». Alonso Rodríguez.* Dans son: *Rakkauden tuska. Espanjan suuret mystikot* (Helsinki 1984) 165-178.

Traduction: «Mon aimé est pour moi et moi pour lui». A. R. Dans: La douleur de l'amour. Les grands mystiques espagnols.

Roelink Jan 1927-1984.

968 VERHAAR H. J. M. *In memoriam J. Roelink S.I.* Analecta Aartsbisdom Utrecht 57 (1984) 281-284.

Rousselot Pierre 1878-1915.

969 MCDERMOTT John M. S.I. *Love and understanding: The relation of will and intellect in Pierre Rousselot's Christological vision.* Roma (Università Gregoriana Editrice) 1983 8º XVI-318. (= Analecta gregoriana 229).

970 POTTIER B. S.I. *Les yeux de la foi après Vatican II.* Nouvelle revue théologique 106 (1984) 177-203.

Voir: Pierre Rousselot, 1878-1915, 177-191; Actualité de Rousselot, 197-203.

Rubio José M. 1864-1929.

971 MESEGUER David S.I. *José M. Rubio (1864-1929).* Reino de Cristo 25 (1984) junio, 22-25.

Ruiz de Montoya Antonio 1585-1652.

972 MCNASPY Clemente S.I. *Un gran libertador de los indígenas.* Acción 16 (1984) nov., 15-21.

973 STORNI Hugo S.I. *Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652).* AHSI 53 (1984) 425-442.

Sáenz Arriaga Joaquín 1899-1976, jésuite jusqu'en 1958.

974 RIUS FACIUS Antonio. *¡Excomulgado! Trayectoria y pensamiento del Pbro. Dr. Joaquín Sáenz Arriaga.* México (Costa-Anoc Editores) 1980 8º 176.

Sailer Johann Michael 1751-1832.

975 HOFMEIER Johann. *Identität und Aktualität des Glaubens. Der Ertrag 50-jähriger Sailerforschung*. Theologische Revue 79 (1983) 90-98.

Article de compte rendu des publications jubilaires du 150e anniversaire de la mort de Sailer.

976 HOFMEIER Johann. *Sailer heute. Wegweiser und Wegbegleiter zu gelebtem Glauben*. Theologie und Glaube 73 (1983) 36-46.

977 *Johann Michael Sailer, Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik*. Vortragsreihe der Universität Regensburg. Herausgegeben von Hans BUNGERT. Regensburg (Mittelbayerische Druckerei- und Verlagsgesellschaft) 1983 8⁰ 114. (= Schriftenreihe der Universität Regensburg 8).
ALBRECHT Dieter. *Regensburg zur Zeit Johann Michael Sailers*, 9-26.
HOFMEIER Johann. *Gott in Christus, das Heil der Welt – die Zentralidee des Christentums im theologischen Denken Johann Michael Sailers*, 27-43.
IPFLING Heinz-Jürgen. *Über den Lehrer. Ein Versuch, seine Aufgabe aus dem Denken Johann Michael Sailers zu bestimmen*, 45-58.
GAJEK Bernhard. *Dichtung und Religion. J. M. Sailer und die Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, 59-85.
TRAEGER Jörg. *Der Geist der Marmorgemeinde. Sakrale Verwandlungen in der Walhalla und ein theologischer Gedanke Johann Michael Sailers*, 87-114.

978 KRANZ Gisbert. *Johann Michael Sailer (1751-1832). Sein Wirken in der Zeitwende*. Regensburg (Pustet) 1982 8⁰ 72.

979 MÜLLER J. *«Heil für die Welt». Johann Michael Sailers Beitrag zur Weiterentwicklung einer theologischen Theorie der Pastoral*. Lebendige Seelsorge 34 (1983) 273-279.

980 SCHWAIGER Georg. *Johann Michael Sailer (1751-1832)*. Dans: *Klassiker der Theologie*. II (München, C. H. Beck 1983) 53-73.

Saint-Vincent Grégoire de 1584-1667.

Voir n⁰ 527.

981 VAN LOOY Herman. *A chronology and historical analysis of the mathematical manuscripts of Gregorius a Sancto Vincentio (1584-1667)*. Historia mathematica 11 (1984) 57-75.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 50 (1981) n⁰ 706.

Sarbiewski Maciej Kazimierz 1595-1640.

982 FULLENWIDER Henry F. *Concors discordia: Sarbiewski's «De acuto et arguto» (1627), and Jean de Serre's commentary on Plato's «Timaeus» (1587)*. Bibliothèque d'humanisme et renaissance 46 (1984) 619-624.

983 ROČKA Marcelinas. *Vilniškė Sarbievijaus poetikos dalis*. Literatūra 25 (1983) 3, 54-65.

Résumé: Die Theorie der elegischen Poesie von Sarbievius, 65.

984 WARSZAWSKI Józef S.I. *«Dramat rzymski» Macieja Kazimierza Sarbiewskiego T.J. (1622-1625). Studium literacko-biograficzne*. Rzym (Typis P.U.G.) 1984 8⁰ 376.

Traduction: «Drame romain» de M. K. S. Étude litéraire-biographique. Voir: Summary, 353-356.

Schoonenberg Piet, né en 1911.

Voir n⁰ 204.

985 HILL William J. *The three-personed God: The Trinity as a mystery of Salvation*. Washington, D.C. (Catholic University of America Press) 1982 8⁰ XVI-354.

Voir: Catholic neo-economic trinitarianism: Piet Schoonenberg, 178-184.

986 KAMP Gerrit Cornelius van de. *Pneuma-christologie: een oud antwoord op een actuele vraag?* Amsterdam (Rodopi) 1983 8° 304.

Voir: Logos-christologie en Pneuma-christologie als paralel: Piet Schoonenberg, 175-189.

Sepp Anton 1655-1733.

Voir n° 456.

987 BRAUMANN F. *3.000 guaranies y un tirolés.* Buenos Aires (Guadalupe) 1980 8° 142.

Cf. AHSI 48 (1979) n° 744.

Skarga Piotr 1536-1612.

988 DRZYMAŁA Kazimierz S.I. *Ks. Piotr Skarga S.I., 1536-1612.* Kraków (Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy) 1984 12° 96.

Śmiglecki Marcin 1564-1618.

989 DAROWSKI Roman S.I. *Marcina Śmigleckiego S.I. rękopiśmienne wykłady z logiki (Akademia Wileńska, r. 1586/7).* Studia philosophiae christianae 20 (1984) 1, 31-53.

Traduction: Le cours manuscrit de logique de M. Ś. S.I. (Académie de Vilna 1586/87).

Southwell S. Robert 1560-1595.

990 HOLT Geoffrey S.I. *Southey on Southwell.* Notes and Queries 31 (1984) 54.

Spee Friedrich 1591-1635.

991 SPEE Friedrich von. *Cautio criminalis, oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse.* Mit acht Kupferstichen aus der «Bilder-Cautio». Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich RITTER. München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1982 8° XLVIII-300. (= DVT Bibliothek 6122).

Réimpression de l'édition de Weimar (1939), mais l'introduction et l'appendice ont été réélaborés par le traducteur.

992 ARENS Anton. *P. Friedrich von Spee S.I. (1591-1635). Eine «Heraus-Forderung» für uns.* Paulinus. Trierer Bistumsblatt 106 (1980) 44, 14.

993 ARENS Anton. *P. Friedrich Spee von Langenfeld S.I. «Hexenanwalt» und Dichter, Theologieprofessor und Seelsorger.* Paulinus-Kalender (1982) 111-116.

994 CÜPPERS Heinz. *Die Grabstätte Friedrich Spees.* Dans: *Friedrich-Spee-Gymnasium Trier, 1973-1983.* (Trier, Lehrer des F.-S.-G.-s 1983) 52-57.

995 EMRICH Wilhelm. *Deutsche Literatur der Barockzeit.* Königstein-Taunus (Athenäum) 1981 8° 368.

Voir: Die Lyrik der katholischen Mystik: Friedrich Spee (1591-1635), 99-106.

996 FOLGER Thomas. *Ein gewissenhafter Dichter. Über Friedrich Spee von Langenfeld.* ZDI-Informationen (1983) 3, 21-23.

997 *Friedrich Spee im Licht der Wissenschaften. Beiträge und Untersuchungen.* Herausgegeben von Anton ARENS. Mainz (Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte) 1984 8° XII-290. (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 49).

RAHNER Karl S.I. *Geleitwort,* 1-7.

OORSCHOT Theo G. M. van S.I. *Die Lebensdaten,* 9-13.

KUCKHOFF Joseph. *Friedrich Spee und seine Zeit,* 15-20.

OORSCHOT Theo G. M. van S.I. *Friedrich Spees Rolle und Schicksal bei der Rekatholisierung von Peine in den Jahren 1628-1629,* 21-35.

GENTNER Margret. *«daß futter misch mit rosen». Literaturwissenschaftliche Notizen zum Spees «kindlicher Naivität»,* 37-62.

HÄRTING Michael. *Zur Quellenlage der anonymen Lieder von Friedrich Spee*, 63-71.
OORSCHOT Theo G. M. van S.I. *Verzeichnis der anonymen Lieder von Friedrich Spee*, 73-81.
ARENS Anton. *Unbekannte Lieder von Friedrich Spee im Geistlichen Psalter von 1638 (1637)*, 83-94.
ARENS Anton. *Friedrich Spee als Dichter im Dienst der Seelsorge*, 95-133.
ZENZ Emil. *Die geschichtlichen und geistigen Hintergründe des Hexenwahns*, 135-149.
HOLZHAUER Heinz. *Die Bedeutung von Friedrich Spees Kampf gegen die Hexenprozesse für die Strafrechtsentwicklung*, 151-164.
KRÄMER Peter. *Die Bedeutung der Cautio criminalis für das Kirchenrecht*, 165-177.
WEBER Helmut. *«Casuum summam confecit ...» Friedrich Spee als Professor der Moraltheologie*, 179-204.
FISCHER Balthasar. *Friedrich Spees Anleitung zu «andächtiger Beywohnung» der Messe*, 205-216.
HEINZ Andreas. *Die Sonne des Sakramentes. Ein Zugang zu Friedrich Spees Eucharistiefrömmigkeit*, 217-241.
REICHERT Franz Rudolf. *Friedrich Spee – Bibliographie*, 243-288.

998 HERZOG Urs. *Geistlicher «Augenblick». Zu Friedrich Spees «Liebgesang der Gesponß Jesu, im Anfang der Sommerzeit»*. Dans: *Gedichte und Interpretationen*. I (Stuttgart, Reclam 1982) 267-280.

999 KELLER Karl. *Grab mit den Gebeinen Friedrich Spees in Trier gefunden*. Geldrischer Heimatkalender (1982) 33-40.

1000 OHLY Hans. *Vorkämpfer gegen die Folter. Zur Erinnerung an Friedrich Spee*. Junge Kirche 42 (1981) 308-312.

1001 OORSCHOT Theo G. M. van S.I. *Drei Übersetzungen von Friedrich Spees «Cautio criminalis»*. Dans: *Ars et ingenium. Festgabe für Frans Stoks* (Amsterdam-Maarsen. Holland University Press 1983) 139-153.

1002 OORSCHOT Theo G. M. van S.I. *Neue Frömmigkeit in den Kirchenliedern Friedrich Spees (1591-1635)*. Dans: *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhundert in Deutschland* (Amsterdam, Rodopi 1984) 156-171.

1003 STEINMETZ Peter. *Friedrich Spee, Wirken und Werk*. Dans: *Friedrich-Spee-Gymnasium Trier, 1973-1983* (Trier, Lehrer des F.-S.-G.-s 1983) 10-51.

1004 WAIDER Heribert. *Spees Auseinandersetzung mit der Tortur in der Cautio criminalis (1631-32)*. Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 54 (1983) 167-188.

Steinhöfer Johannes 1664-1716.

1005 ESTEYNEFFER Juan de S.I. *Florilegio medicinal*. Edición, estudio preliminar, notas, glosario e índice analítico de María del Carmen ANZURES Y BOLAÑOS. México (Academia Nacional de medicina) 1978 8⁰ XXIV-974. (= La historia de la medicina en México. Nuestros clásicos 2).

Voir: Johannes Steinhoffer, médico y misionero jesuita en el noroeste de Nueva España en el siglo XVIII, 1-123.

Stumpf Kilian 1655-1729.

1006 COLLANI Claudia von. *Der Würzburger Kilian Stumpf S.I. am chinesischen Kaiserhof*. Würzburg heute 36 (1983) 16-23.

Suárez Francisco 1548-1617.

1007 DOYLE John P. *Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suarez S.I.* Vivarium 22 (1984) 121-160.

1008 ELORDUY Eleuterio S.I. *El primado vicarial en Suárez.* Archivo teológico granadino 46 (1983) 51-68.

1009 GRACIA Jorge J. E. *Suárez y la individualidad.* Cuadernos salmantinos de filosofía 10 (1983) 157-182.

1010 NOREÑA Carlos G. *Heidegger on Suárez: The 1927 Marburg lectures.* International Philosophical Quarterly 23 (1983) 407-424.

1011 NOREÑA Carlos. *Suarez on the externality and internality of relations.* Cuadernos salmantinos de filosofía 10 (1983) 193-195.

1012 VIRT Günter. *Epikie. Verantwortlicher Umgang mit Normen: Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez.* Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1983 8⁰ 300. (= Tübinger theologische Studien 21).

1013 ZUBIMENDI MARTÍNEZ Julián. *La teoría de las distinciones de Suárez y Descartes.* Pensamiento 40 (1984) 179-202.

Surtz Edward Louis 1909-1973.

1014 MARC'HADOUR Germain. *Un sillage lumineux: Edward Louis Surtz (1909-1973).* Moreana 20 (1983) 121-134.

Szentiványi Márton 1633-1705.

1015 [SENČÍK Štefan S.I.] *Martin Szentiványi-Svätojánsky S.I. (1633-1705). K 350. výročiu jeho narodenia.* Slovenskí Jezuiti v Kanade (1983) Vianoce, 60-64.

Traduction: M. Sz. 350ᵉ anniversaire de sa naissance.

Taparelli d'Azeglio Luigi 1793-1862.

1016 ARIOTTI E. *La filosofia morale di Taparelli d'Azeglio.* Dissertatio in Academia Alfonsiana, Roma 1982 4⁰ 367.

Teilhard de Chardin Pierre 1881-1955.

Voir n⁰ 172 215.

1017 TEILHARD DE CHARDIN Pierre. *Lettres à Jeanne Mortier.* Paris (Seuil) 1984 8⁰ 188.

1018 TEILHARD DE CHARDIN Pierre. *Letters to some friends.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 19 (1984) 1, 1-3.

Traduction des lettres signalées dans AHSI 52 (1983) n⁰ 1018.

1019 ARCHANJO José Luiz. *A crise da energia. Homenagem ao 25⁰ aniversário da morte de Teilhard de Chardin.* Reflexão 17 (1980) 105-118.

1020 ARCHANJO José Luiz. *O mundo divinizado.* Reflexão 21 (1981) 125-132.

1021 BAKER Richard. *Teilhard, Durkheim and world citizenship.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 19 (1984) 1, 13-18.

1022 BARTHÉLEMY-MADAULE Madeleine. *A személy a teilhard-i távlatban.* Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n⁰ 1077) 196-204.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 32 (1963) n⁰ 695.

1023 BAUDRY Gérard-Henry. *La tentative de Teilhard. Son influence sur l'élaboration théologique contemporaine.* Quatre fleuves 17 (1983) 31-48.

1024 Boné Édouard S.I. *A paleontologus Teilhard az idő próbájában.* Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n° 1077) 223-231.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n° 1018.

1025 Boné Édouard S.I. *Teilhard de Chardin dinamikus világképe.* Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n° 1077) 206-222.
Traduction de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n° 936.

1026 Bonnet Nicole. *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin.* Archives de philosophie 47 (1984) 591-612.

1027 Bonnet Nicole. *La vision du monde de Pierre Teilhard de Chardin.* Revue de l'enseignement philosophique 33 (1983) 4, 10-25.

1028 Burns Virginia Mae. *Teilhard and the divine omnipresence.* Sisters Today 55 (1983-84) 265-275.

1029 Chauchard Paul. *Le cosmos et l'amour, cosmogenèse et amorisation.* Revue Teilhard de Chardin 97-98 (1984) 53-56.

1030 Colomer Eusebi S.I. *Evolucionisme i fe cristiana.* Qüestions de vida cristiana 119 (1983) 7-23.

1031 Curling Claude. *Teilhard and science: Evolving and dissolving.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 19 (1984) 49-53.

1032 Dall'Olio Alessandro S.I. *Sintesi teilhardiana.* Futuro dell'uomo 11 (1984) 1, 5-10.

1033 Darms Louis. *Omégalisation, la noosphère omniverselle.* Revue Teilhard de Chardin 97-98 (1984) 48-53.

1034 Egan Harvey D. S.I. *Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).* Dans son: *Christian mysticism* (New York, Pueblo Publishing Co. 1984) 260-302.

1035 Escribar-W. Ana. *Pierre Teilhard de Chardin. Espíritu de síntesis.* Santiago de Chile (Editorial Universitaria) 1982 8° 180.

1036 Faricy Robert S.I. *Pierre Teilhard de Chardin: su enseñanza, su oración.* Mensajero (Ecuador) 64 (1983) enero, 25-28.

1037 Faricy Robert S.I. *Pierre Teilhard de Chardin: The world and the risen Christ.* Dans son: *Praying* (Dublin, Villa Books 1979) 75-84.
Pierre Teilhard de Chardin: Il mondo e il Cristo risorto. Dans son: *Colui che prega* (Milano, Àncora 1980) 83-94.

1038 Galleni Lodovico. *La geobiologia: un contributo di Pierre Teilhard de Chardin allo studio dell'evoluzione.* Futuro dell'uomo 11 (1984) 1, 11-18.

1039 Glässer Alfred. *Evolutive Welt und christlicher Glaube (Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955).* Regensburg (Pustet) 1984 8° 92. (= Eichstätter Materialien. Philosophie und Theologie 5).

1040 Glässer Alfred. *Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).* Dans: *Klassiker der Theologie.* II (München, H. C. Beck 1983) 277-296.

1041 Grootaers W. A. *Teilhard de Chardin to ai – L'amour chez Teilhard.* Convergence 8 (1983) 32-35.

1042 Harris Errol E. *Evolution and Omega.* Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 19 (1984) 73-86.

1043 HEMERT Guus van S.I. *De toekomstvisie van Teilhard de Chardin*. Werkschrift voor Leerhuis en Liturgie (1984) 4-5, 14-17.

1044 HOURANI Benjamin T. *Teilhard's global ecumene and the politics of peace*. Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 19 (1984) 37-43.

1045 JUDGE-RUSSO Barbara. *The contribution of Pierre Teilhard de Chardin to contemporary Christian spirituality*. Dissertation at the New York University 1983 4⁰ 209.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 3721.

1046 KAMYKOWSKI L. *Il senso cristiano della scienza nel pensiero di Teilhard de Chardin*. Nuovo Areopago (1982) 2, 151-164.

1047 KAMYKOWSKI Łukasz. *Teilhard i naukowcy. Projekt apologetyczny w konfrontacji z życiem*. Analecta cracoviensia 15 (1983) 123-138.

Résumé: Teilhard et les savants. Un projet apologétique confronté à la vie, 137-138.

1048 KAŹMIERCZAK Jerzy. *Bóg Piotra Teilharda de Chardin*. Ateneum Kapłańskie 102 (1984) 474-482.

Traduction: Dieu chez Teilhard de Chardin.

1049 KING Ursula. *Science and mysticism: Teilhard de Chardin in religious thought today*. Teilhard Review and Journal of Creative Evolution 19 (1984) 1, 4-12.

1050 KINH Buu. *Teilhard de Chardin et la Chine*. Mondes et cultures 42 (1982) 217-227.

1051 LEROY Pierre S.I. *Pierre Teilhard de Chardin, amilyennek én ismertem*. Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n⁰ 1077) 96-113.

Traduction du fascicule signalé dans AHSI 28 (1959) n⁰ 606.

1052 LOWENTROUT Peter Murray. *The ethics and metaphysics of Pierre Teilhard de Chardin*. Dissertation at the University of Southern California, Los Angeles 1983.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 2173.

1053 LUBAC Henri de S.I. *L'éternel féminin*. Précédé du texte de Teilhard de Chardin. Paris (Aubier) 1983 8⁰ 206. (= Questions spirituelles).

1054 LUBAC Henri de S.I. *P. Teilhard de Chardin missionárius és Szent Pál tanitványa*. Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n⁰ 1077) 116-134. – *A világtól Istenhez és Krisztushoz Teilhard de Chardin művében*. Ibidem 135-155.

Traduction du fascicule signalé dans AHSI 35 (1966) n⁰ 678.

1055 LUCAS Juan de Sahagún. *La utopía en Teilhard de Chardin (Entre la política y la escatología)*. Revista agustiniana 24 (1983) 121-160.

1056 MANTOVANI Fabio. *Orientamenti teilhardiani per la sopravvivenza dell'umanità. Considerazioni sulla minaccia nucleare*. Futuro dell'uomo 11 (1984) 1, 19-26.

1057 MARTELET Gustave S.I. *Teilhard nagy keresztény intuíciói*. Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n⁰ 1077) 176-190.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 52 (1983) n⁰ 992 et 1018.

1058 MERTENS Roger. *Énergie cosmique, énergie humaine*. Revue Teilhard de Chardin 97-98 (1984) 24-36.

1059 MOONEY Christopher F. S.I. *Survival: Teilhard and an unlimited future*. Chicago Studies 22 (1983) 207-220.

1060 Mortier Jeanne-Marie. *Emlékek és gondolatok.* Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n° 1077) 58-70.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 38 (1969) n° 667.

1061 Mortier Jeanne-Marie. *Pierre Teilhard de Chardin, az egyetemes gondolkodó.* Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n° 1077) 71-94.

Traduction du fascicule signalé dans AHSI 51 (1982) n° 830.

1062 Nemeshegyi Péter S.I. *Teilhard Japánban.* Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n° 1077) 242-248.

Traduction: Teilhard au Japon.

1063 Nichols Marilyn Ruth. *The journey symbol: Its transformation and new significance in the modern world view, with special reference to the writings of Teilhard de Chardin.* Dissertation at the Fordham University, Bronx, N.Y. 1983 4° 188.

Résumé: Diss. Abst. A 44 (1983-84) 2175.

1064 Ravier André S.I. *P. Teilhard de Chardin misztikus tapasztalata.* Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n° 1077) 158-169.

Traduction: L'expérience mystique de P. T. de Ch.

1065 Reckinger Arthur G. *The Jesuit Teilhard de Chardin the darling of our avant-garde renewalists.* Crusaders (1984) 47-54.

1066 Rezek Romano. *Are there some new resultants in the «case of Teilhard»?* Forum for Correspondence and Contact 12 (1982) 3, 82-98.

Cf. AHSI 52 (1983) n°. 1007.

1067 Rezek Romano O.S.B. *Morte e imortalidade. «Je vois que c'est terrible».* Síntese 10 (1984) sept.-dez., 49-64.

1068 Rezek Romano O.S.B. *O ponto ômega em Teilhard de Chardin.* Perpectiva teológica 16 (1984) 83-94.

1069 Russo François S.I. *Róma és Teilhard.* Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n° 1077) 343-356.

Traduction de l'article signalé dans AHSI 51 (1982) n° 844.

1070 Slotboom I. K. *De Piltdownmens.* Dans: *Knoeien met het verleden* (Utrecht-Antwerpen, Spectrum 1984) 10-22.

1071 Tamminga Ernest Christian. *Totalization and freedom: A study in the thought of Teilhard de Chardin.* Dissertation at the University of California, Santa Barbara 1983 4° 295.

Résumé: Diss. Abstr. A 44 (1983-84) 1817.

1072 Teilhard de Chardin Joseph. *Testvérem, Pierre.* Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n° 1077) 10-19.

Traduction des articles signalés dans AHSI 37 (1968) n° 773 et 38 (1969) n° 683.

1073 *Teilhard and the unity of knowledge.* The Georgetown University Centennial Symposium, edited by Thomas M. King S.I. and James F. Salmon S.I. New York-Ramsey (Paulist Press) 1983 8° iv-172.

Copleston Frederick C. S.I. *Teilhard de Chardin and global outlook,* 5-18.
Soleri Paolo. *Teilhard and the esthetic,* 74-80.
King Thomas M. S.I. *A sermon for Teilhard's «Mass on the world»,* 150-152.
King Thomas M. S.I. *Teilhard and Piltdown,* 159-169.

1074 *Teilhard de Chardin. Homme planétaire.* La délégation à l'action artistique de la ville de Paris et le Musée national d'histoire naturelle. Paris 1982 8⁰ 84.

1075 *Teilhard de Chardin: materia, evoluzione, speranza.* Roma (Borla) 1983 8⁰ 176.

MANCINI Italo. *Teilhard vivant,* 11-18.
LOMBARDO RADICE Lucio. *Materia, evoluzione, speranza,* 19-30.
ARECCHI Tito. *Intuizioni creative di Teilhard,* 31-34.
BERUTO Dario. *Dal dialogo interdisciplinare al dialogo sulla speranza,* 35-44.
CIUFFOLETTI Zeffiro. *Storicismo ed evoluzionismo,* 45-50.
COSTA Eugenio sr. S.I. *Teilhard de Chardin e il marxismo,* 51-60.
DAVERIO Annetta. *Un modello teilhardiano di analisi e di sintesi,* 61-63.
FACCHINI Fiorenzo. *Evoluzione umana, cultura e cooperazione,* 64-80.
GALLENI Lodovico. *Il contributo di Pierre Teilhard de Chardin alle moderne teorie evoluzionistiche,* 81-92.
GIANNONI Paolo. *Un'ipotesi prognostica di Teilhard de Chardin: la «minaccia di sciopero nella noosfera»,* 93-105.
GIBELLINI Rosino. *Teilhard de Chardin e la teologia contemporanea,* 106-119.
GOZZINI Mario. *Il demone dell'immobilismo e la secolarizzazione,* 120-126.
MANTOVANI Fabio. *Riflessione sullo stato presente dell'umanità,* 127-135.
OMODEO Pietro. *Origini del creazionismo fissista e dell'evoluzionismo,* 136-147.
SANTINI Alceste. *Verso l'edificazione di una «Terra nuova»: spunti per un lavoro comune in Teilhard,* 148-153.
TORALDO DI FRANCIA Giuliano. *Una speranza cosmica,* 154-160.
BORGOGNINI TARLI Silvana. *L'evoluzione fisica dell'uomo e la sua posizione all'interno dell'Ordine dei primati,* 161-169.
TAGLIAFERRI Giuseppe. *Il coraggio dell'intelligenza,* 170-175.

1076 *Teilhard de Chardin Seitan 100 nen kinen Kōenkai – Conférences célébrant le centenaire de la naissance de Teilhard de Chardin* (Résumés). Convergence 7 (1981-1982) 15-24.

MURAKAMI Yōichirō. *Jinrui no mirai ni tsuite, Chardin to Imanishi Kinshi – L'avenir de l'humanité chez Teilhard et chez Imanishi,* 15-16.
UI Jun. *Motomerareru atarashii shizen ningei kankei to Chardin no vision – A la recherche d'un nouveau lien entre l'homme et la nature dans la vision de Teilhard,* 17-18.
TAMAKI Kōshirō. *Chardin no sekaikan to zen jinkakuteki shii – La vision du monde d'après Teilhard et le concept de la personne totale,* 19-20.
NEMESHEGYI Péter S.I. *Chardin ni mirarer shizen kagaku to shinkō no setten – Les sciences naturelles et la foi se rencontrant chez Teilhard,* 21-22.
KITAHARA Takashi S.I. *Teilhard de Chardin, 20 seiki no hito to yogensha – Teilhard, homme du 20ᵉ siècle et prophète,* 23-24.

1077 *Vallomások Teilhard-ról.* Összeállította GOLEN Károly. Róma (Tip. U. Detti) 1984 8⁰ 377.

Traduction: Confessions sur Teilhard. – 13 contributions de ces mélanges (dont 11 sont des traductions d'études précédemment publiées) sont signalées séparément. En outre, les trois traducteurs: Károly Golen, Román Rezek O.S.B. et Ferenc Szabó S.I., exposent, dans leur propres contributions, leurs contacts, recherches et publications autour du monde de Teilhard.

1078 VAN RENYNGHE DE VOXVRIE Guy. *Le cosmos arrive à prendre conscience de lui-même par le cerveau de l'homme.* Revue Teilhard de Chardin 97-98 (1984) 7-24.

1079 WESPIN Dominique de. *Les Béatitudes vécues par Teilhard.* Revue Teilhard de Chardin 97-98 (1984) 63-66.

1080 WESPIN-WANG Dominique de. *Vivre avec Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).* [Bruxelles 1981] 8° 52.
Mozaikok Teilhard életéből. Dans: *Vallomások Teilhard-ról* (n° 1077) 22-56.

Tiraboschi Girolamo 1731-1794.

1081 STRAZZULLO F. *Carteggio Tiraboschi-Diodati.* Esperienze letterarie 6 (1981) 4, 19-86.

Toledo Francisco de 1534-1596.

1082 LUIS A. *Un testigo excepcional de la devoción a la Virgen en el siglo XVI. Mariología de Francisco de Toledo (1534-1596).* Scripta de Maria 5 (1982) 315-347.

Torres Juan de 1551-après 1612, jésuite jusqu'en 1611.

1083 GARCÍA RUIZ DE MEDINA Juan S.I. *Jesuskaishi Juan de Torres (1551-1612...), viola sōsha, Nipponjin senkyōshi, tsūyaku.* Kirishitan Kenkyū 24 (1984) 93-210.

Traduction: Juan de Torres, jésuite japonais, violoniste, missionnaire, interprète.

Tyrrel George 1861-1909, jésuite jusqu'en 1906.

1084 CLIFTON Michael. *New light on Tyrrell.* Tablet 237 (1983) 55-57.

1085 HURLEY Michael S.I. *George Tyrrell: Some post-ARCIC impressions.* One in Christ 19 (1983) 250-254.

1086 LEASE Gary. *Merry del Val and Tyrrell: a modernist struggle.* Downside Review 102 (1984) 133-156.

1087 MORAN Valentine G. S.I. *The «breakings» of George Tyrrell.* Downside Review 102 (1984) 174-185.

1088 SAGOVSKY Nicholas. *Between two worlds: George Tyrrell's relationship to the thought of Mattew Arnold.* Cambridge (University Press) 1983 8° XII-192.

Vagnone Alfonso 1568-1640.

1089 CHIOTTI A. S.I. – PFISTER L. S.I. *Alfonso Vagnone.* Popoli e missioni (1984) 7, 45-47.

Valdivieso José de 1735-après 1814.

1090 FREILE GRANIZO Carlos E. *Un milenarista ecuatoriano del siglo XVIII: José de Valdivieso. Introducción a su estudio.* Revista de historia de las ideas 3 (1981) 83-92.

Valensin Auguste 1879-1953.

1091 LUBAC Henri de S.I. *Le Père Auguste Valensin.* I. *Philosophe et apôtre. II. L'amour de Jésus-Christ. Présence actuelle du Christ. Témoignage du Père Valensin.* Dans son: *Théologies d'occasion* (Paris, Desclée de Brouwer 1984) 437-452.

Réédition de deux écrits des années 1954-1955.

Vallejo José Ignacio 1718-1785.

1092 LUJÁN MUÑOZ Luis. *Una desconocida descripción poética de la ciudad de Guatemala en el siglo XVIII, hecha por el jesuita José Ignacio Vallejo.* Anales de la Academia de geografía e historia de Guatemala 53 (1980) 137-158.

Vanière Jacques 1664-1739.

1093 SOUBEILLE Georges. *Le «Praedium rusticum» de Jacques Vanière, ou la fin d'une tradition virgilienne.* Pallas 29 (1982) 79-97.

Venegas Miguel 1531-? jésuite jusqu'en 1567.

1094 GRIFFIN Nigel. *Lewin Brecht, Miguel Venegas and the school drama: Some further observations.* Humanitas 35-36 (1983-1984) 19-86.

Verbiest Ferdinand 1623-1688.

Voir n⁰ 489.

1095 BLONDEAU R. A. *Ferdinand Verbiest. Als Oost en West elkaar ontmoeten.* Tielt-Bussum (Lannoo) 1983 8⁰ 144.

1096 LIBBRECHT U. *Ferdinand Verbiest project.* Director ... Leuven (Katholieke Universiteit) [1984] 4⁰ 12.

1097 VAN NIEUWENBORGH Marcel. *Ferdinand Verbiest: missionaris of spion?* Brugge (Tabor) 1984 8⁰ 142.

Vieira António 1608-1697.

1098 MELO Gladstone Chaves de. *Luís de Sousa e Antônio Vieira, mestres da prosa artística portuguesa.* Dans: *Forum litterarum, Miscelânea ... J. J. van den Besselaar* (Amsterdam en Maarssen, APA-Holland University Press 1984) 73-80.

1099 PEREIRA Vital Cordeiro Dias S.I. *O Padre António Vieira nos Açores.* Atlântida (1981) 3-31.

1100 SMULDERS F. F. X. *«Palavras sem obras sõ tiros sem balas». António Vieira en Santo António tegen de Hollanders; een episode uit het leven van een avontuurlijke jezuïet.* Dans: *Forum litterarum. Miscelânea ... J. J. van den Besselaar* (Amsterdam en Maarssen, APA-Holland University Press 1984) 15-25.

Viscardo y Guzmán Juan Pablo 1748-1798.

1101 SIMMONS Merle E. *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, precursor de la independencia hispanoamericana.* Caracas (Universidad Católica Andrés Bello) 1983 8⁰ VI-388.

Vogt Ernst 1903-1984.

1102 GILBERT Maurice S.I. *Ernst Vogt S.I. (1903-1984): In memoriam.* Biblica 65 (1984) 438-439.

Warner John 1628-1692.

1103 HOLT Geoffrey S.I. *The letter book of Fr. John Warner, 1678-1686.* AHSI 53 (1984) 443-468.

Wiltheim Alexander 1604-1684.

1104 WILTHEIM Alexander S.I. *Luciliburgensia romana sive Luxemburgum romanum. I, 7, 1-48. – I, 8, 1-224.* Édition, traduction et commentaires par Charles-Marie TERNES. Luxembourg (Centre Alexandre-Wiltheim) 1980-1982 4⁰ 36 112. (= Série Wiltheimiana 1-2).

1105 *Le manuscrit Wiltheim de Baslieux. Un document archéologique et historique du XVIIᵉ siècle.* Publié par Jean KRIER et Raymond WEILLER. Luxembourg (Ministère des affaires culturelles) 1984 4⁰ 144.

1106 BINSFELD W. *Schriften Alexander Wiltheims im Landesmuseum Trier.* Kurtrierisches Jahrbuch 21 (1981) 38-48.

Woronicz Jan Paweł 1757-1828.

1107 PRZYBYLSKI Ryszard. *Kubrak pośmiewiska.* Znak 32 (1980) 413-445.

Traduction: L'habit de dérision.

Xavier S. Francisco 1506-1552.

Voir n° 274 286 288 530.

1108 Botero Horacio S.I. *Francisco Javier, el gran misionero del Oriente*. Bogotá (Arte-Publicaciones) 1984 12° 24. (= Colección Jesuitas 2).

1109 García Ruiz de Medina Juan S.I. *Aizu no Kirishitan to Sei Francisco Xavier*. Tō (1982) 83-91.

Traduction: Les chrétiens d'Aizu et S. François Xavier.

1110 Glazik J. *Xavéri szent Ferenc*. Dans: *A szentek élete* (Budapest, Szent István T. 1984) 685-688.

1111 Jou Albert S.I. *The saint on a mission. The story of saint Francis Xavier*. Anand (Gujarat Sahitya Prakash) 1984 8° x-216.

1112 Moore Brian S.I. *St. Francis Xavier*. Melbourne (A.C.T.C. Publications) 1984 12° 30.

1113 Paiva Raul S.I. *São Francisco Xavier, um jesuíta nos caminhos do Oriente*. São Paulo (Edições Loyola) 1984 12° 80. (= Companheiros de Jesus 2).

1114 Wohl Louis de. *Zapál' svet. Románový životopis svätého Františka Xavérskeho*. Cambridge, Ont. (Priatelia Dobrej knihy) 1984 8° 278.

Traduction slovaque du livre signalé dans AHSI 23 (1954) n° 566.

Zipoli Domenico 1688-1726.

1115 Martínez Baeza Sergio. *Domenico Zipoli. Un maestro del barroco en Sudamérica*. Revista chilena de historia y geografía 150 (1982) 323-326.

Liste complémentaire des personnes.

INDEX DES AUTEURS

NOTITIAE HISTORIOGRAPHICAE SOCIETATIS IESU

1984

1

I. Res Instituti Historici.

Dimidio octobri patri Batllori, vigintiseptem annos (1951-1969, 1974-1981) «Archivi» moderatori, qui primo die mensis eiusdem 75m aetatis annum expleverat, oblatus est sollemniter ab Instituto prior Archivi fasciculus ei in obsequium dicatus: 516 paginis constantem conflarunt uni e Societate sodales, 10 ex Instituto ipso, 10 qui cum moderatore collaboraverant.

Duobus aliis Instituti sociis hic annus faustus fuit: patri Wicki octogesimus, patri Jacobs septuagesimus quintus. Utrumque decorare, sua collecta Bibliographia, pro more nostro, oportuit, sed iustis de causis hoc officium in annum sequentem dilatum est; itaque illae hoc chronicon excipient.

Apud ARSI, Instituti subsidio, investigationes peregerunt patres R. Olaechea (prov. Loyolensis) et J. W. Witek (Chicagiensis).

Praeter patres Vaz, Manion et Gómez alias commemoratos, Dictionario historico de Societate opem contulerunt, diutius commorati, patres R. Franco (prov. Baeticae) et Sami Kuri (Prox. Orientis). Pater R. J. Ferguson vero (Chicagiensis) machinam domesticam ad data ordinanda probe instruxit.

Duo MHSI volumina prodierunt, alterum a patre Jacobs curatum: *Documenta Malucensia* III (pp. xxiv-54*-778; supra, Bibliogr. n. 501), alterum a patre Wicki, cooperante patre J. Gomes: *Documenta Indica* XVI (pp. xxvi-76*-1086; n. 499). Volumen autem 41 BIHSI, anno 1980 editum, denuo apparuit (n. 478), primum scilicet, e collectione, tali fortuna usum.

«El Padre Maestro Ignacio», seu brevis biographia ignatiana a patre Dalmases concinnata (1979, 21982), versionibus gallica, italica et lusitana vulgata est (Bibl. n. 31).

Quod obsequium in patrem Batllori septuagenarium romanum «Instituto Español de Cultura» promoverat, id hoc anno tributum est. Die 29 novembris, maxima cum sollemnitate et confertissima auditorum corona, in novis Instituti aedibus de industria hac die inauguratis, exhibitum et a tribus doctis viris illustratum est insigne volumen: *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori* (pp. 995; cf. Bibl. nn. 567-68). Patris discipuli et amici undesexaginta contenderunt operam impendere ad illud condendum, studia exarantes 37 historica, 22 «philologica». Die vero 18 decembris pater Batllori, inter quattuor adscitus quos Hispaniae rex die festo ex suo nomine (24 iunii) Magna Cruce Alfonsi X hoc anno decoravit, huius insignia Matriti accepit.

P. Ruiz Jurado inter Consultores pro causis Sanctorum annumeratus est.

P. O'Neill semestri verno historiam ecclesiasticam in USA tradidit.

De rebus ad Societatis historiam spectantibus pluribus locis p. Batllori verba fecit. Mense ianuario orationem habuit cum matritense Instituto Católico de Artes e Industrias 75 annos ab inchoatione celebraret (Bibl. n. 258). Viginti lectionibus 8-16 martii in barcinonensi «Institut municipal d'història» lineamenta historica Humanismi et Renascentiae exposuit usque ad priorum S.I. collegiorum creationem; in universitate vero barcinonensi die 20 septembris clausit «III Coloquio de historia de la educación» oratione inscripta: «Evolución pedagógica de la Universidad de Cervera en el s. xviii» (Bibl. 259), die autem 20 decembris innuit problemata quaedam de S.I. historia dum in Primo Congressu de historia moderna Cataloniae exponebat «Temes i problemes de la història religiosa de Catalunya», scripto edito in eiusdem Congressus *Actes* (Univ. de Barcelona, 1984, p. 371-379). In «Colloquio italo-francese di storia religiosa», apud camberiensem «Académie Savoienne» diebus 17-19 septembris celebrato, locutus est de «Lingua e nazionalismo nei collegi gesuitici franco-italiani». Hispali demum 8-9 octobris Universitati aestivae «Menéndez Pelayo» interfuit dicens de «El exilio de los jesuitas en el Setecientos» atque de «Exilio y literatura».

II. Varia.

1. Il 450° anniversario dei voti emessi a Parigi il 15 agosto 1534 dai primi sette futuri iniziatori della Compagnia di Gesù è stato celebrato con diverse manifestazioni il 19 maggio: fra queste un pellegrinaggio dei gesuiti parigini alla cripta dei martiri, il luogo cioè in cui vennero pronunciati i voti, e che recentemente, per interessamento di amici e del card. Daniélou, il comune di Parigi ha fatto restaurare e reso più accessibile ai visitatori.

Altre celebrazioni hanno ricordato i quattro secoli dall'erezione canonica della Congregazione mariana Primaria (5 dicembre) e i 350 anni dell'arrivo dei primi gesuiti nel Maryland.

In luglio è stato ricordato da Arcevia (Ancona), suo luogo natale, il 50° della scomparsa del p. Giuseppe Gianfranceschi, scienziato e primo direttore della Radio Vaticana; mentre la natia Pistoia commemorò solennemente il 1° dicembre il p. Ippolito Desideri nel 3° centenario della nascita (Bibl. 643).

2. Tra le pubblicazioni di quest'anno è da segnalare anzitutto il primo dei due volumi che sono dedicati al teatro dei nostri collegi nel programma della commissione già da anni costituita dall'Accademia statale ungherese per la raccolta e la descrizione del teatro dei collegi (Bibl. n. 323). Già la Polonia ne ha dato l'esempio; ma per l'Ungheria la cosa riveste anche più importanza, in quanto il teatro scolastico fu l'unico per due secoli in Ungheria, non osando le compagnie estere vernirvi a recitare come facevano invece in Polonia o in Austria. Nel volume uscito quest'anno, che inizia la serie, curata da G. Staud (un suo contributo relativo al collegio di Sopron è apparso in AHSI 46 [1977]) e ragguaglia circa dieci collegi, la parte principale l'ha Tirnavia (p. 81-236).

Non poche le altre pubblicazioi che per un titolo o l'altro meritano di essere poste in rilievo. Prescindendo dagli Atti ora usciti di Convegni commemorativi dei quali è stata fatta parola a suo tempo in questa Cronaca (Ricci, Teilhard de Chardin), come pure dalle opere che già vengono presentate in questo volume di AHSI (di Anchieta nel 1° fascicolo, di Desideri, de Caussade, Cardiel nel 2°), sono presenti con nuovi testi Pázmány, Lugo, Bošković, Teilhard, Delp; hanno avuto riproduzioni von Spee e

Ménestrier, l'edizione critica Acosta, antologie ancora Pázmány e il poeta italiano del Seicento Lubrano; di Gracián sono apparse contemporaneamente due versioni francesi (una primizia) dell'*Agudeza y arte de ingenio*; hanno veduto la luce testi teatrali di due nuovi autori tedeschi: Bernardt e Kallenbach, e di medicina di un messicano: Steinhöfer. Da segnalare i nn. 607 e 1101 relativi a Castiglione e Viscardo, come pure il n. 371, l'opera definitiva del p. Wallace intorno all'influsso che poté venire al Galilei dalle posizioni dei professori di filosofia del Collegio Romano. Monografie o ampi studi sono dedicati a personaggi noti: Balbín, De Dominis, Hoffmann, Le Moyne, Lievens, Mariana, Orosz, Rahner (876, 902, 923), Ricci (Spence, 962), Rousselot, Sarbiewski; né mancano figure nuove: Chu, Dieuzayde, Espinal.

III. Necrologia.

P. Miklós Őry starb in Klagenfurt am 19. Februar 1984. Er ist in Németlövő (heute Lövő, Ungarn) am 9. September 1909 geboren und am 30. Juli 1927 in den Orden eingetreten. Nach seinen Studien in Ungarn promovierte er an der Gregoriana mit einer These über die Kirche in der Theologie des Kardinal Pázmány (AHSI 21 [1952] Nr. 354). Diese große Gestalt Ungarns beschäftigte ihn sein Leben lang. Zunächst aber war P. Őry seit 1942 Theologieprofessor in Szeged (Ungarn). Als dann 1949 das Scholastikat wegen der Kirchenverfolgung Ungarn verlassen mußte, kam auch er zuerst nach Chieri (Italien), Eegenhooven (Belgien) und dann nach Innsbruck und zuletzt nach Klagenfurt (Österreich). Neben dem Unterricht widmete er sich der Sorge des ungarischen Klerus im Ausland. Mit viel Sachkenntnis redigierte er seit 1957 eine theologisch-spirituelle Vierteljahresschrift, die seit 1969 unter dem Namen *Szolgálat* (Dienst) auch nach Ungarn gelangen kann. Wie erwähnt, hat sich P. Őry mit Péter Pázmány beschäftigt, und klärte in grundlegenden Studien mehrere sein Leben und Werk betreffende Fragen. In der Untersuchung über die Studienjahre Pázmánys (40 [1971] Nr. 477) zeigte er, daß Pázmány während seiner Theologie in Rom ein Jahr lang Repetitor am Englischen Kolleg war. Darauf ist wohl zurückzuführen, daß in seinen apologetisch-theologischen Werken neben seinem ehemaligen Rektor Bellarmino und Gregor von Valencia der Engländer Stapleton stark hervortritt. P. Őry hat auch bewiesen, daß die *Diatriba theologica* (Graz 1605) Pázmánys erstes lateinisches Werk ist (45 [1976] Nr. 1087). 1984 veröffentilichte P. Őry aus einer Vorlesungsmitschrift der Bibliothek der Benediktinerabtei Göttweig wichtige Ergänzungen der Theologie Pázmánys aus den Traktaten *De iustitia et iure* und *De Verbo incarnato* (s. oben Nr. 830). Die ausführliche Einleitung zu einer dreibändigen Auswahl der Werke Pázmánys hat P. Őry noch schreiben können, das Erscheinen aber nicht mehr erlebt (s. oben Nr. 832).

On 21 February, Fr. Francis A. Rouleau died at Los Gatos, California. Born on 23 January 1900, he entered the Society of Jesus at Los Gatos in 1923; after a year of classical studies and after philosophy at Mount St. Michael's in Hillyard (Spokane, Washington), he left for China at a time when the California province had begun to help the province of France in the Shanghai territory. He studied the language for two years, made his theology at Zikawei, and completed his tertianship. Then, in 1938, he began to teach church history and later patrology and Christian archaeology in the scholasticate at Zikawei. He continued the same work after the scholasticate had been transferred to Baguio (Philippines) in 1952. Beginning in 1956, he undertook research in Rome on the controversy over the Chinese Rites, and during these years he resided at the Historical Institute. He contributed three articles to *Archivum*: the last, 1962,

contained the first fruits of his studies on the Rites, detailing the papal legate Maillard de Tournon's initial audience with Kang-hi. (vol. 31, pp. 264-323). But he had been afflicted with a painful, crippling illness, which resisted all treatment and required him to return to his own country. Hence, a semi-invalid, he lived for twenty years at the novitiate in Los Gatos, not however without encouraging others to use the vast materials he had collected.

Il p. Carlo Giacon, defunto a Gallarate il 17 dicembre (n. a Padova il 28 dic. 1900, entrato nella Compagnia nel 1917), che, dopo aver insegnato filosofia nello scolasticato della provincia Veneta dal 1934, fu ordinario di storia della filosofia all'Università di Messina (1951) e poi di Padova (1958), si è reso largamente noto quale studioso della Seconda Scolastica (l'espressione è sua) e promotore dal 1945 del Centro di studi filosofici di Gallarate (o «Movimento di Gallarate»; cf. AHSI 42 [1973] 379 n. 152). Dei tre volumi intitolati appunto *La Seconda Scolastica* (Milano 1944-50), il 2°, del 1946, fu dedicato al pensiero teoretico di Toledo, Perera, Fonseca, Molina, Suárez; il 3° a quello giuridico-politico di Suárez, Bellarmino, Mariana. E dell'argomento trattò più volte sinteticamente, come nella «Storia della filosofia» a cura di C. Fabro (Roma 1954, p. 397-435) e nella «Grande Antologia filosofica» (IX, Milano 1964, p. 2039-2135). Di Suárez si era già occupato in un volumetto (*Suárez*, Brescia 1944; 21945); del Bellarmino curò anche un'antologia di Scritti politici (Bologna 1950). Un'ottima galleria dei pensatori gesuiti di rilievo, viventi non esclusi, si trova nell'*Enciclopedia Filosofica* da lui diretta (4 voll., Venezia-Roma 1957-58; cf. AHSI 27 [1958] 145-148), specialmente nella seconda edizione totalmente rifatta (6 voll., Firenze 1968-69; ristampa aggiornata in 8 voll., Roma 1979) e, in forma ridotta e limitatamente a quelli di rilievo maggiore, nel *Dizionario dei filosofi* da essa estratto (Firenze 1976; ne è stata ora riprodotta, aggiornata, la sezione dei più recenti: *Dizionario dei filosofi del Novecento*). Negli ultimi anni p. Giacon ha illustrato che le note 24 tesi del tomismo specifico derivano dalle posizioni sostenute nel «Cursus Forojuliensis», il corso del filosofato della provincia Veneta (che all'epoca della stampa – fuori commercio – intorno al 1910 risiedeva a Cividale del Friuli; cf. AHSI 51 [1982] nn. 226-27). Per altri contributi, cf. la bibliografia del p. Giacon raccolta nel volume a lui dedicato degli Atti del XL Convegno di Gallarate (1985).

Il bollandista p. Baudoin de Gaiffier d'Hestroy, del quale si è fatto parola nella Cronaca dell'anno scorso (p. 550-51) in occasione del suo 60° di «bollandismo», è morto quest'anno a Bruxelles il 20.10. Merita d'esser qui ricordato per i numerosi scritti intorno ai bollandisti e la loro storia. Uno di questi è apparso in «Archivum» (25 [1956] 179-189), ed è stato ripubblicato con altri analoghi in *Études critiques d'hagiographie et d'iconographie* nel 1967 («Subsidia hagiographica» 43; cf. AHSI 38 [1969] 554 n. 93). P. de Gaiffier era nato a Houx il 12 luglio 1897 ed entrato in Compagnia il 23 settembre 1915.

2

FR. JOSEF WICKI, S.J.

In 1984 Fr. Josef Wicki celebrated his eightieth birthday among us at the Jesuit Historical Institute in Rome. He was born at Zurich on 30 June 1904. Beginning in the following year, his parents moved to various localities in the Canton of Lucerne until in 1910 they established residence and built a home at Horw, a suburb of Lucerne. Here he attended elementary school for five years. In 1916 he went to Immensee (Schwyz) to study humanities at the secondary school Missionshaus Bethlehem. In 1922, having been accepted by Fr. Augustin Bea (the future cardinal), he entered the novitiate at Feldkirch (Austria). He was a member of the Upper German Province until 1946 when he was transferred to the Swiss Province. After his philosophical studies at Pullach (near Munich) from 1925 to 1928, he served as a prefect at the Stella Matutina college in Feldkirch and as secretary to the rector, Fr. Knünz (1928-1930). He began theological studies at Barcelona (Spain) in 1930 but returned to Innsbruck to complete them. He was ordained to the priesthood in 1933. During the year 1933-1934 he also followed courses in history at the University of Innsbruck. On completing theology, he went to Poland (Cracow and Novy Sącz) to familiarize himself with the Slavic world, in which the Jesuits, both in the old Society and after the restoration, had exercised considerable influence. He made his tertianship at Florence (1934-1935).

At that time the Historical Institute was seeking young collaborators for a new series of MHSI on the missions. Fr. Wicki arrived from the Upper German Province in 1935; hence he is one of our veterans. First of all, he studied the Portuguese language; then at the beginning of 1936 the scope of his labour was specified as the publication of the documents on India, commencing with Xavier. In 1939 he received Fr. Georg Schurhammer as a collaborator in editing the letters of the saint, a collaboration which lasted until the publication of the two-volume *Epistolae S. F. Xaverii* (1944-1945) (nos. 136-137). Meanwhile, from 1939 to 1942. he attended lectures at the faculty of ecclesiastical history in the Gregorian University, and earned his licentiate and doctorate in Church history. His dissertation, *A. Valignano, Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)* was published in 1944 as volume two in the *Bibliotheca Instituti Historici S.I.* (n. 135). In 1948 appeared the first volume of *Documenta Indica.* The total result of his admirable dedication to this field is seen in the additional fifteen volumes, published up to 1984. From 1948 to 1984 he also served as a professor on the faculty of ecclesiastical history at the Gregorian University.

In 1949 Fr. Wicki made his first major study journey to Portugal and Spain (Madrid), where during five months he made thousands of microfilms pertaining to the entire Portuguese Orient of the old Jesuit missions. All of these microfilms were deposited later at the Roman archives of the Society (Borgo Santo Spirito). There were other journeys to Portugal and Spain, to London and Paris, and five trips to India—always with the same purpose. Three times he visited Goa. In 1973-1974 he extended the journey to Sri Lanka and Japan. He visited the latter country in connection with the *Historia de Japam* by Fr. L. Fróis, which was begun in 1966 and completed with the publication of the fifth volume in 1985.

The results of these research journeys are seen in the vast bibliography of articles and texts published by Fr. Wicki. It should be noted that the subject-matter is wider than might be expected. Naturally, India is at the centre of his interests, but almost half of his publications go, in part or in whole, beyond the limits of India. Hence it seemed reasonable to divide his bibliography into two parts. It is true that, also in the second part, Asia is predominant (e.g. nos. 139-141 143-147 167 etc.) but other continents are also represented (e.g. nos. 201 237 242 etc.); likewise there are works on the general history of the Society (e.g. nos. 138 219 232 etc.) and on his native Switzerland (e.g. nos. 152 216 283 etc.). His wide reading in various fields is apparent from the large number of book reviews listed in the bibliography.

The same breadth of interest is evident in his teaching: as a professor he directed eleven dissertations for three faculties, namely those of Ethiopia, India, and Japan.

He has participated in many international conferences beginning with one in October 1953 at the Gregorian in Rome. There were others at Madras in 1968 (Tamil studies), Jaffna, (Sri Lanka) in January 1974 (on the same subject), Paris in 1973 (Orientalists), Mexico City in August 1976 (the same group), Trivandrum (Kerala, India) in November 1977 (on Malayālam culture), Goa in 1978 (a seminar on Portuguese India), Lisbon in 1980 (the same group). Fr. Wicki is a member of the historical association of Goa, of the Centro de Estudos Históricos Ultramarinos of Lisbon, and a «scholar of merit» in the Lisbon Academy of Portuguese history.

BIBLIOGRAPHY

India

Books

1-16. Documenta indica I-XVI (1948-1984)

1. I *(1540-1549)*. Romae 1948 8⁰ XXXIV-104*-868 (= MHSI 70).

2. II *(1550-1553)*. Romae 1950 8⁰ XXIV-40*-658 (= MHSI 72).

3. III *(1553-1557)*. Romae 1954 8⁰ XXVIII-58*-872 (= MHSI 74).

4. IV *(1557-1560)*. Romae 1956 8⁰ XXVI-38*-926 (= MHSI 78).

5. V *(1561-1563)*. Romae 1958 8⁰ XXX-54*-816 (= MHSI 83).

6. VI *(1563-1566)*. Romae 1960 8⁰ XXVIII-44*-854 (= MHSI 86).

7. VII *(1566-1569)*. Romae 1962 8⁰ XXVIII-52*-760 (= MHSI 89).

8. VIII *(1569-1573)*. Romae 1964 8⁰ XXVIII-62*-834 (= MHSI 91).

9. IX *(1573-1575)*. Romae 1966 8⁰ XXVI-42*-776 (= MHSI 94).

10. X *(1575-1577)*. Romae 1968 8⁰ XXVIII-40*-1126 (= MHSI 98).

11. XI *(1577-1580)*. Romae 1970 8⁰ XXXII-54*-924 (= MHSI 103).

12. XII *(1580-1583)*. Romae 1972 8⁰ xxxii-38*-1042 (= MHSI 105).

13. XIII *(1583-1585)*. Romae 1975 8⁰ xxii-25*-921 (= MHSI 113).

14. XIV *(1585-1588)*. Edited by ... and John Gomes S.J. Rome 1979. 8⁰ xxxviii-49*-966 (= MHSI 118).

15. XV *(1588-1592)*. Edited by ... and John Gomes S.J. Rome 1981. 8⁰ xxxii-48*-885 (= MHSI 123).

16. XVI *(1592-1594)*. Edited by ... and John Gomes S.J. Rome 1984. 8⁰ xxvi-76*-1085 (= MHSI 127).

17. Gonçalves Diogo S.I. História do Malavar. Herausgegeben und erläutert von ... Münster/Westfalen (Aschendorff) 1955. 8⁰ xx-142. (= Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 20).

18. Garcia Francisco S.I. O Homem das trinta e duas perfeições e outras histórias. Escritos da literatura indiana traduzidos por Dom... publicados e anotados por ... Lisboa (Agência Geral do Ultramar) 1958 8⁰ xxxvi-342.

19. O Livro do «Pai dos Cristãos». Edição crítica anotada por ... Lisboa (Centro de Estudos Históricos Ultramarinos) 1969. 8⁰ xx-446.

20. Tratado do P.e Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616). Edição crítica anotada por ... Lisboa (Centro de Estudos Históricos Ultramarinos) 1973. 8⁰ xxxii-342.

Articles

Abbreviations: AHSI = Archivum Historicum Societatis Iesu.
NZM = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.

1939-1949

21. Reviews:
AHSI 8 (1939) 136-138: A. B. de Bragança Pereira, *História religiosa de Goa* (Bastorá 1938), *Notas ao Livro das plantas de tôdas as fortalezas do Estado da Índia Oriental por António Bocarro* (Bastorá 1938).

22. Review:
AHSI 10 (1941) 169-170: D. Ferroli, *The Jesuits in Malabar*. I (Bangalore 1939).

23. *Die «História do Malavar» des P. Diogo Gonçalves S.I. Ein Beitrag zur Indologie und Missiologie.* AHSI 14 (1945) 73-101.

24. *Die Heidenbekehrung in den Jesuiten-Niederlassungen von Portugiesisch-Indien (1545-52).* NZM 3 (1947) 39-48.

25. *Xavers Mitarbeiter in der Unterweisung der christlichen indo-portugiesischen Bevölkerung (1545-52).* NZM 3 (1947) 179-192.

26. *Die Mitbrüder Franz Xavers in Indien. Methode ihrer Heidenbekehrung und Unterweisung der Christen (1545-1552).* NZM 3 (1947) 39-48 179-192.
As extracted: Schöneck/Beckenried 1947 8⁰ 30 (= Schriftenreihe der NZM 3).

27. *Documenta Archivi Generalis Societatis Iesu, quae Servi Dei Anastasii Hartmann negotia cum superioribus respiciunt.* In: *Monumenta Anastasiana.* V. (Lucernae, Curia O.F.M. Cap. 1948) 549-754.

28. *Der älteste deutsche Druck eines Xaveriusbriefes aus dem Jahr 1545 (ehemals im Besitz des Basler Humanisten Lepusculus).* NZM 4 (1948) 105-109.

29. Reviews:
AHSI 18 (1949) 148-149: *Atlas de Fernão Vaz Dourado* (Porto 1948); 149-150: A. da Silva Rego, *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Índia.* I (Lisboa 1947); 280-281: A. da Silva Rego. *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Índia.* II (Lisboa 1949).

1950-1959

30. *Der einheimische Klerus in Indien (16. Jahrhundert).* In: *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart* (Supplementa NZM Band II, Schöneck/Beckenried 1950) 17-72 (= Festschrift L. Kilger).

31. *Pedro Luis, Brahmane und erster indischer Jesuit (ca. 1532-1596).* NZM 6 (1950) 115-126.

32. Review:
AHSI 19 (1950) 308-309: A. da Silva Rego. *História das missões do Padroado Português do Oriente. Índia.* I (Lisboa 1949).

33. *As «Anotações» do P. Manuel Teixeira S.I. à sua «Vida do B.P. Francisco Xavier» (1581).* Boletim do Instituto Vasco da Gama 69 (1952) 39-63.

34. *The Indian mission before Xavier.* Clergy Monthly 16 (1952) 168-175.

35. *Dominikaner in Goa.* NZM 8 (1952) 132.

36. Reviews:
AHSI 21 (1952) 187-190: A. Baião. *A Inquisição de Goa.* I (Lisboa 1949); 377-378: D. Ferroli. *The Jesuits in Malabar.* II (Bangalore 1951).
NZM 8 (1952) 314-315: D. Ferroli, *The Jesuits in Malabar.* II (Bangalore 1951).

37. *Auszüge aus den Briefen der Jesuitengeneräle an die Obern in Indien (1549-1613).* AHSI 22 (1953) 114-169.

38. *Die Zensuren des P. Seb. Gonçalves S.I. (1609-1612).* Studia missionalia 7 (1953) 77-107.

39. Review:
AHSI 22 (1953) 624-626: A. da Silva Rego, *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente.* Índia. vi-viii (Lisboa 1951-1952).

40. *Zum Humanismus im Portugiesisch-Indien des 16. Jahrhunderts.* In: *Studi sulla Chiesa antica e sull'Umanesimo* (Roma. Pont. Univ. Gregoriana 1954) 193-246. (= Analecta Gregoriana 70).

41. Review:
NZM 10 (1954) 147: P. S. S. Pissurlencar, *Regimentos das fortalezas da Índia* (Goa 1951).

42. *Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien.* Saeculum 6 (1955) 345-367.

43. *Altchristliche Marathi-Literatur in heutiger Sicht.* NZM 11 (1955) 145.

44. Reviews:
AHSI 24 (1955) 236-237: A. da Silva Rego. *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Índia.* IX-X (Lisboa 1953).
NZM 11 (1955) 311-313: C. M. de Melo, *The recruitment and formation of the native Clergy in India* (Lisboa 1955).

45. *Ainda o IV centenário da primeira imprensa de Goa.* Brotéria 63 (1956) 557-568.

46. *O «Flos Sanctorum» do P. H. Henriques, impresso na língua tamul em 1586.* Boletim do Instituto Vasco da Gama 73 (1956) 42-49.

47. *Juan de Bustamante, el primer impresor de la India.* Siglo de las misiones 43 (1956) 492-495 499.

48. *Die Schrift des P. Gonçalo Fernandes S.I. über die Brahmanen und Dharma-Śastra (Madura 1616).* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 41 (1957) 1-15 109-125.
As extracted: Münster Westfalen (Aschendorff) 1957 8⁰ 36 (= Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelm-Universität Münster Westfalen 6).

49. *Einige Dokumente zur Vorgeschichte der Konstitution Pius' V. «Romani Pontificis» (2. Aug. 1571).* AHSI 26 (1957) 212-217.

50. *Jean de Bustamante, le premier imprimeur de l'Inde.* Missions catholiques 89 (1957) Jan.-Févr., 30-33.

51. Lexikon für Theologie und Kirche 1 (1957) 333: *Alfons Pacheco;* 510: *Andrade, António de.*

52. Reviews:
AHSI 26 (1957) 136: J. Correia-Afonso. *Jesuit Letters and Indian history* (Bombay 1955); 137: C. M. de Melo. *The recruitment and formation of the native Clergy in India* (Lisboa 1955); 138: D. Ferroli. *The Jesuits in Mysore* (Kozhikode 1955).

53. Lexikon für Theologie und Kirche 2 (1958) 289: *Beschi, Costantino Giuseppe;* 577-578: *Bombay;* 698-699: *Brit(t)o, Johannes de.*

54. Review:
AHSI 27 (1958) 394-395: A. da Silva – Rego, *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Índia.* XI-XII (Lisboa 1955-1958).

55. *Os percalços das aldeias e terras de Baçaim vistos e julgados pelo P. Francisco Rodrigues S.I. (por 1570).* Boletim do Instituto Vasco da Gama 76 (1959) 37-75.

56. *Duas cartas oficiais de Vice-Reis da Índia, escritas em 1561 e 1564.* Studia 3 (1959) 36-89.

57. Lexikon für Theologie und Kirche 3 (1959) 95: *Criminali, Antonio;* 248: *Desideri, Ippolito.*

58. Reviews:

AHSI 28 (1959) 240-241: A. K. PRIOLKAR, *The printing press in India* (Bombay 1958); 242: J. THALIATH, *The Synod of Diamper* (Roma 1958); 386: V. CRONIN, *A Pearl to India* (London 1959).

NZM 15 (1959) 150-152: A. da SILVA REGO, *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Índia.* XI-XII (Lisboa 1955-1958); 229: J. THALIATH, *The Synod of Diamper* (Roma 1958).

1960-1969

59. *Dokumente und Briefe aus der Zeit des indischen Vizekönigs D. Antão de Noronha (1564-1568)*. Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 1 (1960) 225-315.

60. *Die Hl. Schrift in Katholisch-Indien*. NZM 16 (1960) 95-109.

61. Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1960) 1246: *Grueber, Johannes;* 5 (1960) 4: *Hanxleden, Johannes Ernst;* 243: *Henriques, Henrique;* 415: *Hoffmann. Johannes Baptist;* 554: *Hyderabad,* 881: *Jarric, Pierre du.*

62. *Die Todesfälle und ihre Ursachen in der Indischen Provinz der Gesellschaft Jesu 1541-1574*. NZM 17 (1961) 257-279.

63. *Die Bruderschaft der «Misericórdia» in Portugiesisch-Indien.* In: *Das Laienapostolat in den Missionen* (Supplementa NZM Band X, Schöneck/Beckenried 1961) 79-97.

64. *Gesang und Musik im Dienst der alten indischen Jesuitenmissionen (ca. 1542-1580)*. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 45 (1961) 15-30.

65. *Duas relações sobre a situação da Índia Portuguesa nos anos 1568 e 1569*. Studia 8 (1961) 133-220.

66. Lexikon für Theologie und Kirche 6 (1961) 1265: *Madras-Mylapore.*

67. Review:

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 45 (1961) 159-160: V. CRONIN, *A Pearl to India* (London 1959).

68. *Die Eroberung von Damão durch die Portugiesen im Jahre 1559. Unveröffentlichter Bericht eines Zeitgenossen*. Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 3 (1962-63) 245-262.

69. Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1962) 1015-1016: *Nobili, Robert de;* 1070: *Nunes Barreto, Melchior.*

70. Reviews:

AHSI 31 (1962) 196-197: J. H. GENSE, *The Church at the gateway of India* (Bombay 1960); 389: A. MEERSMAN, *The Franciscans in Tamilnad* (Schöneck 1962).

NZM 18 (1962) 154-155: J. H. GENSE, *The Church at the gateway of India* (Bombay 1960); 314: A. MEERSMAN, *The Franciscans in Tamilnad* (Schöneck 1962).

71. *Die unmittelbaren Auswirkungen des Konzils von Trient auf Indien (ca. 1565-1585)*. Archivum Historiae Pontificiae 1 (1963) 241-263.

72. *P. Henrique Henriques S.I. (1520-1600). Ein vorbildlicher Missionar Indiens.* Studia Missionalia 13 (1963) 113-168.

73. Lexikon für Theologie und Kirche 8 (1963) 208: *Paulinus v. hl. Bartholomäus.*

74. Lexikon für Theologie und Kirche 9 (1964) 66-67: *Roth, Heinrich;* 1168-1169: *Sundar-Singh.*

75. Reviews:

NZM 20 (1964) 72: Th. POTHAMACURY, *The Church in independent India* (Bombay 1961); 234-235: J. GONDA, *Die Religionen Indiens.* I-II (Stuttgart 1960-1963); 308-309: F. A. PLATTNER, *Indien* (Mainz 1963); 315-317: A. BAREAU, W. SCHUBRING, C. von FÜHRER-HIMENDORF, *Die Religionen Indiens.* III (Stuttgart 1964).

76. *Father Henrique Henriques S.I. (1520-1600). An exemplary missionary of India.* Indian Ecclesiastical Studies 4 (1965) 142-150; 5 (1966) 36-72 175-189. Übersetzung von Nr. 72.

77. *D. Jorge Temudo O.P., 1. Bischof von Cochin, 2. Erzbischof von Goa (1558-1567-1571).* NZM 21 (1965) 172-183 243-251.

78. Lexikon für Theologie und Kirche 10 (1965) 184-185: *Tiefenthaller, Joseph;* 368: *Trivandrum.*

79. Review:

Orientalia 34 (1965) 96-98: G. von MITTERWALLNER, *Chaul* (Berlin 1964).

80. *D. Jorge de Santa Luzia O.P., 1. Bischof von Malakka (1558-1576).* NZM 22 (1966) 270-284.

81. Neue Deutsche Biographie 7 (1966) 644: *Hanxleden, Johann Ernst.*

82. Reviews:

AHSI 35 (1968) 398-399: D'COSTA, *The Christianisation of the Goa Islands* (Bombay 1965); 404-405: W. BÜHLMANN, *Pionier der Einheit. Bischof Anastasius Hartmann* (München 1966).

NZM 22 (1966) 72: C. R. GONÇALVES PEREIRA, *História da administração da justiça no Estado da Índia, século XVI.* I-II (Lisboa 1964-1965); 146-147: A. LOBATO, *Índia. Relações luso-maratas* (Lisboa 1965).

83. *The confraternity of charity of Fr. Henry Henriques.* Indian Church History Review 1 (1967) 3-8.

84. New Catholic Encyclopedia (1967) vol. 4, 457: *Criminali, Antonio;* vol. 6, 533-534: *Goa;* 918: *Hanxleden, Johann Ernst;* 1020: *Henriques, Henrique;* vol. 7, 435-444: *India;* 1037: *John de Britto;* vol. 12, 685: *Roth, Heinrich;* 699: *Rudolf Acquaviva;* vol. 13, 742: *Strobl, Andreas;* vol. 14, 152: *Tieffentaller, Joseph.*

85. Review:

AHSI 36 (1967) 181-182: *Antão de Proença's Tamil-Portuguese dictionary* (Kuala Lumpur 1966).

86. *Sei lettere inedite del P. Roberto Nobili S.I. 1606, 1607, 1615.* AHSI 37 (1968) 129-144.

87. *D. Henrique de Távora O.P., Bischof von Cochin 1567-1578, Erzbischof von Goa 1578-81.* NZM 24 (1968) 111-121.

88. *Das zweite internationale Tamil Konferenz-Seminar in Madras.* NZM 24 (1968) 216.

89. *Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541-1758.* Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 7 (1967) 252-450.

90. *Lettere familiari del P. Roberto Nobili S.I. 1609-1649.* AHSI 38 (1969) 313-325.

91. Review:
NZM 25 (1969) 147-148: A. HARTMANN, *The Augustinians in Golden Goa* (Rome 1967).

1970-1979

92. *Der Bericht des Jesuitenprovinzials von Goa an die Königliche Akademie der Portugiesischen Geschichte, Januar 1724.* AHSI 39 (1970) 102-167.

93. *Mais documentos de Miguel Vaz Coutinho primeiro Vigário Geral de Goa (Princípios de 1545).* Studia 29 (1970) 145-154.

94. *Fortschritte in der Erforschung der Geschichte der Indischen Bischöfe, 1500-1660.* NZM 26 (1970) 58-62.

95. *Veröffentlichungen über die Jesuiten in Portugiesisch-Indien, 1965-1970.* AHSI 39 (1970) 392-395.

96. Review:
NZM 26 (1970) 62-63: A. M. da COSTA, *Literatura Goesa* (Lisboa 1967).

97. *Six unpublished letters of Fr. Roberto Nobili existing in the Vatican Library.* Proceedings of the Second International Conference Seminar of Tamil Studies (1968). II. (Madras 1971) 295-297.
Contributed on the Letters published in n° 86.

98. Review:
NZM 27 (1971) 66: G. de S. MIGUEL, *Arte da lingoa canarim.* II (Bombay 1968).

99. *Die Spendung der Firmung und Krankenölung in Ostindien während des 16. Jahrhunderts.* NZM 28 (1972) 225-230.

100. *Das portugiesische Padroado in Indien, 1500-1580.* NZM 28 (1972) 275-287.

101. *The Portuguese Padroado in India in the 16th century and St. Francis Xavier.* In: *Christianity in India* (Alleppey, Prakasam Publications 1972) 46-64 322-325.
Translation with additions in n° 100.

102. Neue Deutsche Biographie 9 (1972) 426: *Hoffmann, Johann Baptist.*

103. Review:
NZM 28 (1972) 318: A. MEERSMAN, *The ancient Franciscan missions in India* (Bangalore 1971).

104. *Tratado do Pe. Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré 1616).* Edição crítica anotada por ... Lisboa (Centro de Estudos Históricos Ultramarinos) 1973 8° xxxii-342.

105. *Schwierige Missionsprobleme in Indien.* In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, 1622-1972.* II. (Freiburg, Herder 1973) 933-961.

106. *Quellen zum 3. Provinzialkonzil von Goa (1585).* Annuarium historiae conciliorum 5 (1973) 382-407.

107. Reviews:

AHSI 42 (1973) 342-344: *Bibliotheca Missionum*, 27. und 28. vol. (Freiburg i. Br. 1970-1971).

NZM 29 (1973) 308: A. MEERSMAN, *Annual reports of the Portuguese Franciscans in India* (Lisboa 1972).

108. Review:

NZM 30 (1974) 226-227: H. C. PERUMALIL - E. R. HAMBYE, *Christianity in India* (Alleppey 1972).

109. *Das Sprichwort in Jesuitenberichten Portugiesisch-Indiens (ca. 1544-1620).* AHSI 44 (1975) 246-254.

110. *Old Portuguese Translations of Marathi Literature in Goa, ca. 1558-1560.* Indica 12 (1975) 23-26.

111. *Old Marathi Mystical Literature in Portuguese Translation (Goa ca. 1558-1560).* Inde ancienne IV, 8. L'Asiatique, Paris 1976, 304-305.

112. *Die «Cristãos-Novos» in der Indischen Provinz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis Acquaviva.* AHSI 46, 1977, 342-361.

113. *Die Synode von Diamper in Malabar (1599) und ihre Beurteilung (1600-1975).* Annuarium Historiae Conciliorum 9, 1977, 190-205.

114. *The Spanish Language in XVI-Century Portuguese India.* Indica 14, 1977, 13-19.

115. *P. Gonçalo Álvares, der erste Ordensvisitator der indischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu (1568-1573).* NZM 33 (1977) 268-288.

116. *Was ist richtig, Roberto De Nobili oder Roberto de Nobili oder Roberto Nobili?* NZM 33 (1977) 136.

117. Review:

AHSI 46 (1977) 400-402: JOSÉ L. DE ORELLA Y UNZUE. *Respuestas católicas a las centurias de Magdeburgo (1559-1588)* (Madrid 1976).

NZM 33 (1977) 74-75: FIDELIS DE SA, C. Ss.R., *Crisis in Chota Nagpur.* With special reference to the Judicial Conflict between Jesuit Missionaries and British Government Officials, November 1889-March 1890 (Bangalore 1975) (A Redemptorist Publication).

118. *D. Fr. Vicente da Fonseca O.P., 5. Erzbischof von Goa, 1583-1587.* NZM 34, 1978, 122-129.

119. Dicionário de História da Igreja em Portugal, 1979 Fasc. 1, 22 Abreu, Rodrigo de, S.J. Fasc. 2, 92 Albuquerque, António de. Fasc. 3, 143 Almeida, Pedro de, S.J.; 162 Álvares, Gonçalo, S.J. Fasc. 4, 220-222, Andrade, António de, S.J. Fasc. 8, 464. Aquaviva, R., S.J.

120. *Die gesundheitlichen Zustände in der indischen Provinz der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert.* NZM 35 (1979) 277-293.

1980-1984

121. *D. Mateus de Medina, vom Christusorden, 3. Bischof von Cochin, 1578-1588, 6. Erzbischof von Goa, 1588-1593.* NZM 36, 1980, 289-299.

122. *Kânara und die dortige Jesuitenmission 1646-1648 in der Darstellung des P. Leonardo Cinnamo S.I. Honâvar Anfang 1648.* Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte, 16. vol., 1980, 261-345.

123. *Dois compêndios das ordens dos Padres Gerais e Congregações Provinciais da Província dos Jesuítas de Goa, feitos em 1664.* Studia 43-44, 1980, 343-532.

124. *Die Ernennung der Provinziäle und Visitatoren der indischen Provinz der Gesellschaft Jesu (1549-1600).* AHSI 49 (1980) 339-377.

125. *Philipp II. und die Jesuiten der indischen Provinz (einschließlich Molukken, China und Japan) 1580-1598.* AHSI 50 (1981) 161-211.

126. Dicionário de História da Igreja em Portugal, II, 1981, Fasc. 2, 69 Azevedo, Francisco de, S.J. Fasc. 3, 181-183 (mit F.J.P.) Barradas, Manuel Fasc. 4, 213, Barreto, Manuel, S.J. Fasc. 5, Basto, Pedro de, S.J.

127. *Archives and Libraries in Rome Concerning Portuguese India.* J. Correia-Afonso, *Indo-Portuguese History. Sources and problems.* Bombay 1981, 34-50.

128. Reviews:

AHSI 50 (1981) 138-139: Teotonio R. de Souza, *A Socio-Economic History* (New Delhi 1979).

NZM 37 (1981) 304: Archimede Pianazzi, *Ardisci e spera.* Vita del vescovo missionario Luigi Mathias (1887-1965). Seconda edizione. (Roma 1979).

129. *Jesuitenmaler und -bildhauer in Indien im 16. Jahrhundert.* NZM 38 (1982) 30-38.

130. Review:

NZM 38 (1982) 308-310: Gita Dharampal, *La religion des Malabars.* Tessier de Quéralay et la contribution des misionnaires européens à la naissance de l'Indianisme (Immensee 1982) (NZM Supplementa xxix).

131. *Die Konzilien der Kirchenprovinz Goa (1567-1895).* Annuarium Historiae Conciliorum 12, 1980, ed. 1983, 155-269.

132. *Das 3. internationale Seminar über die indo-portugiesische Geschichte, Goa 28.-31. Januar 1983.* NZM 1983, 306-307.

133. Reviews:

AHSI 52 (1983) 178-179: Henry Scholberg *with the collaboration of* Archana Ashok Kadodker *and* Carmo Azevedo. *Bibliography of Goa and the Portuguese in India* (New Delhi s.a.); 320-321: *The First European Tamil Grammar.* A critical edition by Hans J. Vermeer. English version by Angelika Morath (Heidelberg 1982).

NZM 39 (1983) 72-73: D.S. Amalorpadass (Ed.), *The Indian Church in the Struggle for a new Society (Bangalore 1981).*

133a. *L'educazione scolastica nell'India portoghese del Cinquecento.* Medioevo. Saggi e Rassegne 9, Pisa 169-211.

134. Review:

AHSI 53 (1984) 535-536: JOSEPH THEKKEDATH, S.D.B., *History of Christianity in India.* Vol. II. *From the Middle of the Sixteenth to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)* (Bangalore 1982).

VARIA

Books

135. Valignano Alessandro S.I., Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64). Herausgegeben und erläutert von ... Roma (Institutum Hist. S.I.) 1944. 8⁰ 110*-510 (BIHSI 2).

Pp. 3*-106* have been published under the same title as «Excerpta ex dissertatione in Pontificia Universitate Gregoriana» (Città di Castello, Unione Arti Grafiche 1944).

136-7. Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta I (1535-1548); II (1549-1552). Nova editio ex integro refacta. Ediderunt Georgius Schurhammer S.I. et ... Romae (MHSI) 1944 8 XL-248*-476 (MHSI 67). – 1945 XII-654 (= MHSI 68).

138. Le Père Jean Leunis S.I. (1532-1584), fondateur des Congrégations mariales. Avec la collaboration de R. Dendal S.I. Rome 1951. 8⁰ XXII-138.

139-41. Gonçalves Sebastiam.

139. Gonçalves Sebastiam S.I. Primeira parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus ... nos reynos e provincias da India Oriental. I. Vida do B.P. Francisco Xavier. Publicada por ... Coimbra (Atlântida) 1957 8⁰ XXXII-534.

140. II. História da Companhia no Oriente (1546-1561). Publicada por ... Coimbra (Atlântida) 1960. 8⁰ 462.

141. III. História da Companhia de Jesus no Oriente (1560-1570). Publicada por ... Coimbra (Atlântida) 1962. 8⁰ 500.

142. Missionskirche im Orient. Ausgewählte Beiträge über Portugiesisch-Asien. Immensee (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft) 1976. 8⁰ 317 (= Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XXIV).

143-7. L. Fróis, Historia de Japam, 1976-1985. Edição anotada por ... Biblioteca Nacional de Lisboa.

143. I. (*1549-1564*). Lisboa 1976, 8⁰ XIII-50*-443.

144. II. (*1565-1578*). Lisboa 1981, 8⁰ XII-549.

145. III. (*1578-1582*). Lisboa 1982. 8⁰ X-389.

146. IV. (*1583-1587*). Lisboa 1983. 8⁰ [IX-] 564.

147. V. (*1588-1593*). Lisboa 1984. 8⁰ [X-] 642 [-IV].

Articles

1927-1949

148. *Der Gründer der Marianischen Kongregation.* Garde Mariens 9 (1927) 177-179 (anonym).

149. Wie sich die Auflösung der Gesellschaft Jesu in Spanien vollzog. Reichspost (1932) 17. Febr.

150. Seligsprechung des Jesuitenpaters Pignatelli. Tiroler Anzeiger (1933) 20. Mai.

151. *Jesús González de Echávarri y Armendía, der vorbildliche Kongreganist im Leiden.* Die Fahne Mariens 40 (1934) 166-168.

152. *Die in der Gesellschaft Jesu verstorbenen Schweizer seit der Wiederherstellung derselben bis zum 30. September 1932.* (1935) 8⁰ 20.

153. Reviews:
AHSI 6 (1937) 119-121: W. Schnyder, *Geschichte der Großen lateinischen Kongregation in Luzern* (Luzern 1935); S. Huwiler, *Das Professorenverzeichnis des Jesuitenkollegiums in Luzern* (Stans 1935).

154. *Der zweite Teil der Historia Indica Valignano's.* AHSI 7 (1938) 275-285.

155. Reviews:
AHSI 9 (1940) 145: W. C. Repetti, *History of the Society of Jesus in the Philippine Islands.* 2 vol. (Manila 1938); 320-321: J. A. Otto, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan* (Freiburg i.Br. 1939).

156. *Pfarrseelsorge und Armut der Profeßhäuser. Ein Motu proprio Pauls III. aus der Vorgeschichte des Römischen Gesù (1549).* AHSI 11 (1942) 69-82.

157. *Wie man heute von Rom in die Schweiz fährt. Reiseerlebnisse eines Schweizer Heimkehrers (August 1945).* Vaterland (1945) 18. August.

158. Review:
AHSI 14 (1945) 170-171: K. Kälin, *Indianer und Urvölker nach Jos. Fr. Lafitau* (Freiburg i.d. Schw. 1943).

159. *Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver. Ein Beitrag zu seiner Predigtweise und Katechese.* NZM 2 (1946) 85-103.

160. Reviews:
AHSI 15 (1946) 183-184: A. da Silva Rego, *A Presença de Portugal em Macau* Lisboa 1946); 184-185: A. Valignano, *Il Ceremoniale per i missionari del Giappone* (Roma 1946).

161. *Der hl. Franz Xaver als Nuntius Apostolicus.* Studia missionalia 3 (1947) 107-130.

162. *Index personarum, rerum, locorum.* In: Fernandez Zapico Dionysius S.I. *Regulae Societatis Iesu (1540-1556)* (Romae, MHSI 1948) 567-587.

163. Neuestes Schrifttum der Japan-Mission (1946-1948). NZM 4 (1948) 297-300.

164. *Das erste Jahrhundert Japanmission 1549-1649.* Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz (1949) 9-19.

165. *Eindrücke vom heutigen Portugal.* Arbeiter 56 (1949) Nr. 49-51.

166. Reviews:
AHSI 18 (1949) 147-148: M. de Faria e Sousa, *Ásia Portuguesa*, 6 vol. (Lisboa 1945-1947); 153-154: P. Pais, *História da Etiópia*, 3 vol. (Porto 1945-1946); 279-280: F. Strobel, *Zur Jesuitenfrage in der Schweiz* (Zürich 1948).

1950-1959

167. *Franz Xavers Stellung zur Heranbildung des einheimischen Klerus im Orient.* Studia missionalia 5 (1950) 93-113.

168. *Necrologia scriptorum de historia S.I.: 1. P. Ioannes Wynne, 2. P. Dionysius Fernández Zapico, 3. P. Marianus Cuevas, 4. Paulus Pelliot.* AHSI 19 (1950) 371-373.

169. Review:
AHSI 19 (1950) 306-308: A. Cortez Pinto, *Da famosa arte da imprimissão* (Lisboa 1948).

170. Reviews:
AHSI 20 (1951) 192-193: *Die Briefe des Francisco de Xavier* (München 1950); 195-196: J. C. Soares, *Macau e a assistência (Panorama médico-social)* (Lisboa 1950); 332-335: S. R. Welch, *South Africa under King Sebastian and the Cardinal* (Cape Town 1949), *Portuguese Rule and Spanish Crown in South Africa* (Cape Town 1950); 334-335: G. Tucci, *Italia e Oriente* (Milano 1949).
Gregorianum 32 (1951) 159-160: G. W. Leibnitz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre.* 2 vol. (Paris 1948); 329-331: D. Pacetti, *De S. Bernardini Senensis operibus* (Quaracchi 1947) 331: F. Mendoza, *De naturali cum Christo unitate* (Roma 1947).

171. *Des P. Seb. Gonçalves «História dos Religiosos da Companhia de Jesus nos reynos e provincias da India Oriental» (1614).* NZM 8 (1952) 261-269.

172. *La Sagrada Escritura en las cartas e instrucciones de Francisco Xavier.* Manresa 24 (1952) 259-264.

173. *S. Francisco Xavier: as suas viagens e métodos missionários.* Brotéria 55 (1952) 5-12.

174. *Javier según la opinión de sus súbditos.* Siglo de las misiones 39 (1952) 17-20.

175. *Das Ergebnis der neuesten Xaverius-Forschung. Zur 400jährigen Wiederkehr des Todesjahres.* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 36 (1952) 299-306.

176. *Der hl. Franz Xaver 1506-1552.* Vaterland (1952) 2. Dezember.

177. Reviews:
AHSI 21 (1952) 184-187: *Bibliotheca Missionum.* 15. vol. (Freiburg i. Br. 1951); 187-190: A. Baião, *A Inquisição de Goa.* I (Lisboa 1949); 203-204: E. Kopp, *Die konservative Partei des Kantons Luzern* (Luzern 1950); 223-224: J. Beckmann, *Die katholische Kirche im neuen Afrika* (Einsiedeln 1947); 376: F. A. Plattner, *Jesuits go East* (Dublin 1950); 382-383: S. R. Welch, *Portuguese and Dutch in South Africa* (Cape Town 1951).
NZM 8 (1952) 142-143: J. C. Soares, *Macau e a assistência* (Lisboa 1950).

178. *Anpassung der Rubriken an das Römische Missale in der Portugiesischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu (um 1561).* Ephemerides liturgicae 67 (1953) 24-28.

179. *Zur Orientreise des päpstlichen Nuntius Ambrosius Buttigeg O.P. (1553-56).* Orientalia christiana periodica 19 (1953) 350-371.

180. Reviews:

AHSI 22 (1953) 576-578: J. de LUCENA, *História da vida do Padre Francisco de Xavier* (Lisboa 1952); 579-580: J. BRODRICK, *Saint Francis Xavier* (London 1952); 617-618: A. V. SEUMOIS, *Introduction à la missiologie* (Schöneck 1952); 621-624: *Bibliotheca Missionum.* 16. vol. (Freiburg i. Br. 1952); 672-673: J. PIETSCH, *P. Robert Streit O.M.I.* (Schöneck 1952).

181. *Die missionswissenschaftlichen Vorträge an der Gregoriana, Rom (14-17. 10. 1953).* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 38 (1954) 76-79.

182. *Zur neueren Literatur über Franz Xaver.* Orientierung 18 (1954) 250-251.

183. *Ein Besuch bei den Ausgrabungen von Pompeji und Herkulaneum.* Schweizerische Kirchenzeitung 122 (1954) 393-394.

184. *Kirchliche Sehenswürdigkeiten von Neapel und Umgebung.* Schweizerische Kirchenzeitung 122 (1954) 450-451.

185. *Trauungen von Horwern in Sachseln (1639-1833)*, in *Volksbote* (Sempach), 24. September 1954.

186. Reviews:

AHSI 23 (1954) 167-170: *Bibliotheca Missionum.* 17. vol. (Freiburg i. Br. 1952); 382-385: P. ARNOLD, *Kaspar Jodok vom Thurm* (Mörel 1953).

NZM 10 (1954) 71-72: J. de LUCENA, *História da vida do Padre Francisco de Xavier* (Lisboa 1952); 310-311: M.da NÓBREGA, *Diálogo sobre a conversão do Gentio* (Lisboa 1954); 315: L. BOBE, *Hans Egede colonizer and missionary of Greenland* (Copenhagen 1952).

Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 48 (1954) 206-209: AHSI *Index generalis (1932-1951).*

187. *Zwei Briefe des P. Simon Rodrigues S.I. an Johann III. von Portugal, 1553-1554.* AHSI 24 (1955) 327-335.

188. *Il patronato portoghese d'Oriente.* Civiltà cattolica (1955) III, 527-529.

189. *Der hl. Ignatius und die orientalischen Christen.* Blätter der Catholica Unio 23 (1955) März, 8-12; in french edition: 9-13.

190. *Zur Auseinandersetzung zwischen Radikalismus und Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.* Orientierung 19 (1955) 234-35.

191. *Ravenna, ein byzantinisches Kunstzentrum.* Schweizerische Kirchenzeitung 123 (1955) 353-355.

192. Reviews:

AHSI 24 (1955) 458-459: A. GUERREIRO,*Quadros da história de Moçambique.* I-II (Lourenço Marques 1954); 475-476: F. STROBEL, *Die Jesuiten und die Schweiz im XIX. Jahrhundert* (Olten 1954).

Gregorianum 36 (1955) 332-334: *Concilium Florentinum*. Ser. A. *Orientalium documenta minora* (Roma 1953), Ser. B. *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus* (Madrid-Roma 1952).

193. *Das Jubiläum von 1550 in den überseeischen Jesuitenmissionen (Indien, Brasilien, Afrika)*. AHSI 25 (1956) 119-133.

194. *Der heilige Ignatius von Loyola. Zur vierhundertjährigen Wiederkehr seines Todestages*. Schweizerische Kirchenzeitung 124 (1956) 385-387.

195. *Lo piansero anche i selvaggi*. Missioni 42 (1956) aprile, 12-15.

196. *Zur Anpassung der Tracht der Ordensschwestern an die heutige Zeit*. Schweizerische Kirchenzeitung 124 (1956) 563.

197. Review:

Orientierung 20 (1956) 22-24: G. Schurhammer, *Franz Xaver*. I (Freiburg i. Br. 1955).

198. *P. Alphonse Luisier S.I.* Schweizerische Kirchenzeitung 125 (1957) 657.

199. Reviews:

AHSI 26 (1957) 139-140: A. B. de Sa, *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*. I-III (Lisboa 1954-1955); 146: A. Millares Carlo – J. I. Mantecon, *Album de paleografía hispano-americana*. I-III (México 1955); 303-304: P. Canisius, *Meditationes seu notae in evangelicas lectiones*. I-II (Freiburg i. Br. 1939 – München 1955); 313: P. Pankhurst, *Ethiopia* (Woodford Gree 1955).

200. *Die «Suíça» als besondere militärische Fußtruppe in Portugiesisch-Asien*. Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 52 (1958) 183-188.

201. Die ersten offiziellen mündlichen Berichterstattungen in Europa aus den überseeischen Missionsgebieten der Gesellschaft Jesu (ca. 1553-1577). NZM 14 (1958) 253-266.

202. *Portugiesische Unternehmen für die Missionsgeschichte*. NZM 14 (1958) 224.

203. Reviews:

AHSI 27 (1958) 164-165: A. B. de Sa, *Documentação para a história das missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*. IV (Lisboa 1956); 396-397: B. P. Ggroslier, *Angkor et le Cambodge au XVIe siècle* (Paris 1958).

204. *Rodolfo Pio da Carpi, erster und einziger Kardinalprotektor der Gesellschaft Jesu*. In: *Saggi storici intorno al papato* (Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1959) 243-267.

205. Reviews:

AHSI 28 (1959) 217-218: *Historischer Atlas der Schweiz* (Aarau 1958); 242-244: L. Petech, *I missionari italiani nel Tibet e in Nepal. Ippolito Desideri*. VI-VII (Roma 1955-1956).

NZM 15 (1959) 68-69: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1958*; 73-74: Ch.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle* (Louvain 1953-1958).

1960-1969

206. Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1960) 486: *Gago, Baltasar;* 375-376: *Hinterindien.*

207. Review:
NZM 16 (1960) 316-317: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1960.*

208. *Problemas morais no Oriente Português do século XVI.* In: *O Centro de Estudos Históricos Ultramarinos e as Comemorações Henriquinas* (Lisboa 1961) 257-263.

209. *Personalbestand der Missionen der Gesellschaft Jesu zu Beginn des Jahres 1960.* NZM 17 (1961) 60-61.

210. *Statistisches über die Gregorianische Universität in Rom.* Schweizerische Kirchenzeitung 129 (1961) 82.

211. *«Gehet hin und lehret alle Völker...» Eine Bilanz über bald 2000 Jahre Missionsarbeit.* Schweizerische Kirchenzeitung 129 (1961) 133-134.

212. Lexikon für Theologie und Kirche 6 (1961) 1140: *López de Gómara, Francisco;* 1255: *Macao.*

213. Reviews:
AHSI 30 (1961) 297-299: A. Mulders, *Missionsgeschichte* (Regensburg 1960).
NZM 17 (1961) 68: C. R. Boxer, *The great ship from Amacon* (Lisboa 1959); 156-157: *Documentação Ultramarina Portuguesa.* I (Lisboa 1960); 318: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1961.*

214. Portugal in Übersee. Stimmen der Zeit 170 (1962) 102-119. Summary under the same title in: Die Auslese aus Zeitschriften des In- und Auslandes 26 (1962) 505-509.

215. *P. Georg Schurhammer S.I. Zum 80. Geburtstag.* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 46 (1962) 252-253.

216. *Zur Frage, weswegen die Schweiz keinen Kardinal hat.* Orientierung 26 (1962) 166-167.

217. Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1962) 124-125: *Martins, Pedro;* 160: *Mastrilli, Marcello Francesco;* 552: *Mongolen, Christliche Mission.*

218. Reviews:
AHSI 31 (1962) 384: E. G. Jacobs, *Deutschland und Portugal* (Leiden 1961).
NZM 18 (1962) 71: A. Rust, *Die Bethlehem-Missionare Immensee* (Freiburg i. d. Schw. 1961); 236: N. Kowalski, *Inventario dell'Archivio storico della S. Congregazione «de Propaganda Fide»* (Schöneck 1961); A. Brasio, *D. António Barroso, missionário, cientista, missiólogo* (Lisboa 1961).
Stimmen der Zeit 172 (1962) 80: E. G. Jacob, *Deutschland und Portugal* (Leiden 1961).

219. *Die Chiffre in der Ordenskorrespondenz der Gesellschaft Jesu von Ignatius bis General Oliva (ca. 1554-1676). Anhand des Kodex Fondo Gesuitico 678/21 (ARSI).* AHSI 32 (1963) 133-178.

220. Lexikon für Theologie und Kirche 8 (1963) 513: *Piolet, Jean-Baptiste.*

221. Reviews:

AHSI 32 (1963) 200-201: G. S. P. FREEMAN-GRENVILLE, *The East African Coast* (Oxford 1962).

NZM 19 (1963) 68: B. de VAULX, *Katholische Missionsgeschichte* (Zürich 1962).

222. *Francesco Saverio.* Bibliotheca Sanctorum 5 (1964) 1226-1236.

223. Lexikon für Theologie und Kirche 9 (1964) 677: *Sepp von Rechegg, Anton;* 756: *Silva, Duarte da;* 756-757: *Silveira, Gonçalo da;* 1094: *Storer, Franz;* 1271: *Tachard, Guy.*

224. Reviews:

AHSI 20 (1964) 67: A. da SILVA REGO, *Temas sociomissionológicos e históricos* (Lisboa 1962); 68-69: *Documentação Ultramarina Portuguesa.* II (Lisboa 1962); 69-70: *Documentação Ultramarina Portuguesa.* III (Lisboa 1963); 75-76: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1963;* 154-155: P. da TRINDADE, *Conquista espiritual do Oriente* (Lisboa 1962); 222-223: J. LOPEZ GAY, *El matrimonio de los Japoneses* (Roma 1964); 239: O. BOLEO, *Moçambique, Cabo Verde, Guiné* (Lisboa 1961); 304: *As Gavetas da Torre do Tombo.* I-III (Lisboa 1960 a 1963); 306-307: V. WILLEKE, *São Francisco das Chagas de Canindé* (Salvador 1962).

Schweizerische Kirchenzeitung 131 (1964) 470: *Das Laienapostolat in den Missionen* (Beckenried 1961).

225. *Das neuentdeckte Xaveriusleben des P. Francisco Pérez S.I. (1579).* AHSI 34 (1965) 36-78.

226. *Zu einigen Veröffentlichungen über Portugiesisch-Asien, 1960-1965.* AHSI 34 (1965) 353-362.

227. *Jesuítas no Oriente.* Dicionário de História de Portugal 2 (1965) 593-595.

228. Lexikon für Theologie und Kirche 10 (1965) 645: *Valignano, Alessandro;* 605-606: *Vaz, Joseph;* 792: *Vilela, Gaspar.*

229. *P. Ferdinand Baumann S.I., Rom.* Schweizerische Kirchenzeitung 133 (1965) 429.

230. Reviews:

AHSI 34 (1965) 287-289: *Bibliotheca Missionum.* 22-23. vol. (Freiburg i. Br. 1963-1964).

NZM 21 (1965) 310: Ch. M. WITTE, *Les bulles d'érection de la province ecclésiastique de Funchal* (Funchal 1964); 312: M. TEIXEIRA. *The Portuguese Missions in Malacca and Singapore.* III (Lisboa 1963); 212-213: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1965.*

231. Reviews:

NZM 22 (1966) 70-71: M. TEIXEIRA, *Macau e a sua diocese* (Lisboa 1963); 142: P. da TRINDADE, *Conquista espiritual do Oriente.* II (Lisboa 1964); 143-144: K. MATSUDA, *The relations between Portugal and Japan* (Lisbon 1965); 317: M. TEIXEIRA, *Mártires que passaram por Macau* (Macau 1965); 318: *O IV Centenário dos Jesuítas em Macau* (Macau 1964).

232. *Die Berichte über die Todeskrankheit und das Sterben des P. Luís Gonçalves da Câmara († 15. März 1575).* AHSI 36 (1967) 252-266.

233. New Catholic Encyclopedia (1967) vol. 6, 521: *Gnecchi Soldo, Organtino;* vol. 13, 727: *Storer, Franz;* 1059-1060: *Xavier, Francis.*

234. Reviews:

AHSI 36 (1967) 314-315: A. SANTOS HERNANDEZ, *Bibliografía misional*. II (Santander 1965).

NZM 23 (1967) 71-72: V. do SALVADOR, *História do Brasil* (São Paulo 1965); 74-75: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1966;* 76-77: S. LEITE, *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil* (Lisboa 1965); 77-78: S. WEGENER, *Die katholische Kirche und der gesellschaftliche Wandel im brasilianischen Nordosten* (Freiburg i. Br. 1965); 114: *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira*. I-IV (Lisboa 1963-1966); 154: *Manuscritos da Ajuda. Guia*. I (Lisboa 1966); 155-156: M. TEIXEIRA, *The fourth centenary of the Jesuits at Macao* (Macau 1964); 231-232; J. M. BRAGA, *Primórdios da imprensa em Macau* (Macau 1965).

Revista Portuguesa de Filosofia. Suplemento Bibliográfico 6 (1967); 303-305: G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver*. I-II/1 (Freiburg i. Br. 1955-1963).

235. *Nuovi documenti attorno ai piani missionari di Pio V nel 1568*. AHSI 37 (1968) 408-417.

236. *Die Miscellanea Epistolarum des P. Athanasius Kircher S.I. in missionarischer Sicht*. Euntes docete 21 (1968) 221-254.

237. *Acción de Juan Alfonso de Polanco S.I. en favor de las misiones*. Misiones extranjeras 15 (1968) 317-320.

238. Reviews:

NZM 24 (1968) 63-64: *Kathollisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1967;* 66-67: *Historia missionum Ordinis Fratrum Minorum*. I (Roma 1967); 154-156: P. SCHEBESTA, *Portugals Conquistamission in Südostafrika* (St. Augustin 1966); 306: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1968;* 312: A. MEERSMAN, *The Franciscans in the Indonesian Archipelago* (Louvain 1967).

239. *25 Jahre «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft»*. Schweizerische Kirchenzeitung 139 (1969) 678.

240. Reviews:

NZM 25 (1969) 72: *Historia missionum Ordinis Fratrum Minorum*. II (Roma 1967); A. da SILVA REGO, *O Ultramar Português no século XVIII* (Lisboa 1967); 315: *Historia missionum Ordinis Fratrum Minorum*. III (Roma 1968); 316-317: P. da TRINDADE, *Conquista espiritual do Oriente*. III (Lisboa 1967); 318: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1969*.

1970-1979

241. Review:

NZM 26 (1970) 64: G. THOMAS, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien* (Berlin 1968).

242. *Die Anfänge der Missionsprokur der Jesuiten in Lissabon bis 1580*. AHSI 40 (1971) 246-322.

243. *Lista de moedas, pesos e embarcações do Oriente, composta por Nicolau Pereira S.I. por 1582*. Studia 33 (1971) 137-148.

244. *Index*. In: SCHURHAMMER Georg S.I., *Franz Xaver*. II/2. (Freiburg, Herder 1971) 565-587.

245. *Monumenta Historica Societatis Iesu. Guía manual ... de los cien primeros volúmenes ...* Collaborador. Romae (Institutum Hist. S.I.) 1971.

246. Reviews:

AHSI 40 (1971) 205-206: A. da SILVA, *Mentalidade missiológica dos Jesuítas em Moçambique* (Lisboa 1967).

NZM 27 (1971) 59-60: *Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1970;* 68: C. R. BOXER, *Catalogue of Philippine Manuscripts in the Lilly Library* (Bloomington 1968); 68-69: W. T. REINHARD, *The Evangelisation of Brazil under the Jesuits* (Roma 1969); 305-306: *Bibliotheca Missionum.* 27. vol. (Freiburg i. Br. 1970).

247. *Unbewältigte Probleme in Indien, Ceylon und Birma.* In: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, 1622-1972.* I/2. (Freiburg, Herder 1972) 547-571.

248. Reviews:

NZM 28 (1972) 148-149: C. FERREIRA DA COSTA, *Cem anos dos Missionários do Espírito Santo em Angola* (Nova Lisboa 1970); 157-158: P. S. de ACHUTEGUI and M. A. BERNAD, *Documents relative to the religious revolution in the Philippines.* I-II (Manila 1971); 300-301: *Missionsjahrbuch der Schweiz 1971.*

249. *Index.* In: SCHURHAMMER Georg S.I., *Franz Xaver.* II/3. (Freiburg, Herder 1973) 701-727.

250. Reviews:

AHSI 42 (1973) 353-354: K. ASHE, *The Jesuit Academy of Saint Michel in Fribourg* (Fribourg 1971).

NZM 29 (1973) 66-69: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum.* I/1 (Roma 1971); 71-72: A. L. VAZ, *D. António Barroso* (Lisboa 1971).

251. *A vida e a obra do P. Luís Fróis.* Boletim do Instituto Menezes Bragança 105 (1974) 1-16.

252. *Der 29. internationale Kongreß der Orientalisten, Paris 16.-21. Juli 1973.* NZM 30 (1974) 107.

253. Reviews:

NZM 30 (1974) 75: A. A. de PINA, *Nos horizontes da India e de Japão* (Lisboa 1971); 228: J. N. SCHUMACHER, *Father José Burgos, priest and nationalist* (Manila 1972); 228-229: P. S. de ACHUTEGUI – M. A. BERNAD, *Aguinaldo and the Revolution of 1896* (Manila 1972).

254. *Das Hl. Jahr 1575 in den zeitgenössischen Berichten der Jesuiten.* Archivum Historiae Pontificiae 13 (1975) 283-310.

255. *Die «Geschichte Japans» des P. Luís Fróis S.I. (1549-1594).* NZM 31 (1975) 192-206.

256. *Wie steht es mit der Selig- und Heiligsprechung von Schweizern?* Schweizerische Kirchenzeitung 143 (1975) 636.

257. Reviews:

NZM 31 (1975) 152-153: A. BRÁSIO, C.S. SP., *História e Missiologia.* Inéditos e esparsos Luanda 1973 (= Instituto de investigação científica de Angola); 233: *Manuscritos da Ajuda* (Guia) II. (Lisboa 1973) (= Centro de Estudos Ultramarinos); 233: R. PATTEE, *Os antigos protectorados de Lesoto, Botswana e Suazilândia.* Portugal na África contemporânea, II (Lisboa 1973) (= Junta de Investigações do Ultramar).

258. *Von den gelegentlichen Veröffentlichungen der Missionsbriefe aus Übersee zu den offiziellen Litterae Annuae der Gesellschaft Jesu (1545-1583).* NZM 32 (1976) 95-129.

259. *Starb Xaver am 2. oder 3. Dezember 1552? NZM 32 (1976) 222-223.*

260. Reviews:

AHSI 45 (1976): *Der Regularklerus: Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz,* bearbeitet von Ferdinand Strobel, S.I., redigiert von Brigitte Degler-Spengler, Elsanne Gilomen-Schenkel, Cécile Sommer-Ramer; *die Somasker in der Schweiz,* bearbeitet von P. Ugo Orelli, O.F.M. Cap., redigiert von Albert Bruckner. Bern 1976 (Helvetia Sacra, Abteilung VII); 353-355: Joseph Studhalter, *Die Jesuiten in Luzern 1574-1652. Ein Beitrag zur Geschichte der tridentinischen Reform.* Stans 1973 (= Beiheft Nr. 14 zum Geschichtsfreund): 355-358: *400 Jahre Höhere Lehranstalt Luzern 1574-1974.* Verantwortliche Redaktion Prof. Dr. Gottfried Bösch, Dr. Anton Kottmann. Luzern 1974.

NZM 32 (1976) 72-73: *As Gavetas da Torre do Tombo. X.* (Gav. XIX-XX, Maços 1-17) (Lisboa 1974) (= Centro de Estudos Históricos Ultramarinos); 73: A. Teixeira da Mota, *As viagens do bispo Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a cristianização dos reis de Bissau* (Lisboa 1974) (= Junta de investigações científicas do Ultramar, Centro de Estudos de cartografia antiga, 14, Secção de Lisboa).

261. Reviews:

AHSI 46 (1977) 400-402: J. L. de Orella y Unzue. *Respuestas católicas a las centurias de Magdeburgo (1559-1588).* Madrid 1976 (= Publicaciones de la Fundación universitaria española. Monografías, 23). 74-75: Fidelis de Sa, C.

262. *Niklaus Wolf von Rippertschwand, Anwärter auf die Seligsprechung.* Die Legion Mariens, Nr. 4, Okt.-Dez. 1978, 8-11.

263. Reviews:

AHSI 47 (1978) 265-266: *Das Schülerverzeichnis des Luzerner Jesuitenkollegiums 1574-1669.* Bearbeitet und herausgegeben von Fritz Glauser (Luzern-München 1976) (= Luzerner Historische Veröffentlichungen, 6); 284-285: M. Cooper, S.J. *Rodrigues the Interpreter:* An early Jesuit in Japan and China (New York-Tokyo 1974); 291-292: W. F. Rea, S.J. *The Economics of the Zambezi Missions 1580-1759* (Roma 1976) (BIHSI, XXXIX); G. Fäh, *Der Kanton Luzern und die Bundesverfassungsrevision von 1874* (Luzern 1974) (= Luzerner Historische Veröffentlichungen, 2).

Civiltà Cattolica 129 (Nr. 3063, 1978) 306: J. L. de Orella y Unzue, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo (1559-1588).*

NZM 34 (1978) 147-149: *Evangelizzazione e Culture.* Atti del Congresso internazionale scientifico di Missiologia, Roma 5-12 ottobre 1973. 3 Bände (Rom 1976) (Pontificia Università Urbaniana); 156-158: R. Pattee, *A Rhodesia* (Lisboa 1974) (= Junta de investigações científicas do Ultramar, Portugal na África contemporânea, 3); 236-237: *Colecção de São Lourenço.* II. Prefácio e Notas de Elaine Sanceau (Lisboa 1975) (= Documentação Ultramarina Portuguesa VII - Centro de Estudos Históricos Ultramarinos de Junta de investigações científicas do Ultramar).

264. Dicionário de História da Igreja em Portugal, 1979.

Fasc. 2, 49 Afonso, Gaspar, S.J.; António de. Fasc. 3, 120-121 Almeida, Apolinário de, S.J.

265. Reviews:

AHSI 48 (1979) 325-326: Dominik Leisibach, *Die Aufhebung des Luzerner Jesuitenkollegs 1774. Die Anfänge der Staatsschule 1775-1814* (Baldegg 1978).

Gregorianum 60 (1979) 599-600: J. S. Díaz, *Dominicos de los siglos xvi y xvii: Escritos localizados* (Madrid 1977) (Colección Espirituales Españoles, Monografías, 7); 600-601: Alberti Magni, Ordinis fratrum praedicatorum, *Summa Theologiae sive de mirabili scientia Dei* Libri I pars I Quaestiones 1-50a (Opera Omnia, Tomus XXXIV, pars I). Edidit Dionysius Siedler P.A. [...] (Monasterii Westfalorem 1978); 602-603: *Epistolarium Coaetaneorum S. Josephi Calasanctii 1600-1648.* Collegit et commentariis historicis illustravit P. Georgius Sántha. Complevit et ad prelum paravit P. Claudius Vilá Palá (Vol. I-III Romae 1977; vol. IV-V Romae 1978) (= Monumenta Historica Scholarum Piarum); 603-606: *Studia historico-ecclesiastica.* Festgabe für Prof. Luchesius G. Spätling O.F.M. Herausgegeben von Isaac Vázquez O.F.M. (Roma 1977) (= Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 19).

NZM 35 (1979) 71-72: *Lausanne 77.* Fifty Years of Faith and Order (Geneva 1977) (Faith and Order Paper N. 82); - 74: W. Henkel O.M.I., *Die Druckerei der Propaganda Fide.* Eine Dokumentation von- (München, Paderborn, Wien 1977); 158: *Documentos sobre os portugueses em Moçambique e na África Central 1497-1840.* Vol. VIII (1561-1588) (Lisboa 1975) (= National Archives of Rhodesia -Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de investigações científicas do Ultramar); 226-227: *Native Clery in the Young Churches and the Pontifical Work of St. Peter the Apostle* (Rome 1976) (Pontifical Missionary Union, International Secretariat); 231-232: *As Gavetas da Torre da Tombo. xi.* (Gav. XX, Maços 8-15) (Lisboa 1975) (Centro de Estudos Históricos Ultramarinos da Junta de investigações científicas do Ultramar, IX); 314-315: Venâncio Willeke, O.F.M., *Franciscanos no Maranhão 1600-1878, e Piauí 1952-1977* (Bacabal, Maranhão, 1978); 315: Angel Martínez Cuesta, OAR, *Beato Ezequiel Moreno.* El camino del deber (Roma 1975); Gustav Arén, *Evangelical Pioneers in Ethiopia.* Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus (Stockholm 1978) (= Studia Missionalia Uppsaliensia, XXXII).

1980-1985

266. *Das neunzehnte Heilige Jahr, 1775.* Archivum Historiae Pontificiae 18, 1980, 297-352.

267. Reviews:

AHSI 49 (1980) 538-539: Sebald Reil, *Kilian Stumpf 1655-1720.* Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking (Münster 1978) (= Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 33).

Gregorianum 61 (1980) 190-193: *The Letters and Diaries of John Henry Newman.* Edited at the Birmingham Oratory with notes and an introduction by Ian Ker und Thomas Gornall S.J. Vol. I (Oxford 1978), vol. II (Oxford 1979); 385-387: *Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum.* Edidit Damasus Trapp O.S.A. Tomus IV, Super Secundum (Dist. 1-5), Tomus V, Super Secundum (Dist. 6-18) (Berlin-New York 1979) (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 9 und 10); 808-809: R. Boudens, *Catholic Missionaries in a British Colony. Successes and Failure. Ceylon 1796-1893* (Immensee 1979, = Supplementa NZM, 28).

NZM 36 (1980) 76-77: Wolfgang Marwedel, *«Aethiopien zuerst!»* 50 Jahre missionarischer Dienst -Revolution und Eigenständigkeit (Erlangen 1978); 79: *The New Valamo Consultation.* The Ecumenical Nature of the Orthodox Witness. New Valamo, Finland, September 24-30, 1977 (Genf s.a.); 155-156: M. L. Bass, *Jesus für Israel.* Aus Leben und Botschaft eines Judenmissionars (Erlangen 1979); 156: Maria Emilia Madeira *Santos, Viagens de exploração terrestre dos Portugueses em África* (Lisboa 1979) (Centro de Estudos de Cartografia antiga); 156: *Die Dritte Welt als Thema der Gemeinde.* In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gemeinschaft, 67. Jg., Heft 10, Okt. 1978, 447-542; 313-315: Horacio de la Costa, S.J. - John N. Schumacher S.J., *The Filipino Clergy: Historical Studies and Future Perspectives* (Quezon City, Manila 1979) - John N. Schumacher, *Readings in Philippine Church History* (Quezon City, Manila 1979).

268. Dicionário de História da Igreja em Portugal, II, 1981, Fasc. 4, 240-241 Bartoli, D., S.J.

269. *P. Werner Soell S.J.* Schweizerische Kirchenzeitung 149, 16, 1981, 248-249. Ferner Dialog (VAI), 1981, 44.

270. Reviews:

AHSI 50 (1981) 247-248: Felicitas Rottstock, *Studien zu den Nuntiaturberichten aus dem Reich in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. Nuntien und Legaten in ihrem Verhältnis zu Kurie. Kaiser und Reichsfürsten* (München 1980) (= Minerva-Fachserie Geisteswisenschaften).

Civiltà Cattolica 1981 IV, 308: Massimo Marocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee.* (Milano 1981).

Gregorianum 62 (1981) 604: *Constitutiones Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum saeculorum decursu promulgatae.* Vol. I. *Constitutiones antiquae (1529-1643).* Editio anastatica (Romae 1980).

NZM 37 (1981) 302-304: Pietro Scotti (ed.), *Missioni Salesiane 1875-1975.* Studi in occasione del Centenario. Roma 1977 (Pubblicazioni del Centro Studi di Storia delle Missioni Salesiane: Studi e ricerche, 3). – *Centenario delle Missioni Salesiane 1875-1975.* Discorsi commemorativi. (Roma 1980) (Sussidi, 7).

271. *Dokumente zur Glaubens- und Berufskrise von Otto Karrer, 1922-1924.* AHSI 51 (1982) 287-299.

272. *Beter in einer glaubensarmen Zeit. Zum 150. Todesjahr des Dieners Gottes Niklaus Wolf zu Rippertschwand.* L'Osservatore Romano, Deutsche Ausgabe 12, Nr. 41, 8. Okt. 1982, 10.

273. *Schweizer an römischen Lehranstalten.* Schweizerische Kirchenzeitung 150, 1982, 303.

274. *P. João Rui S.J.* Schweizerische Kirchenzeitung 150, 1982, 69.

275. Reviews:

Gregorianum 63 (1982) 171-172: *Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli: il 1400.* A cura di G. Cardaropoli e M. Conti (Roma 1981) (Pubblicazioni dell'Istituto Apostolico Pontificia Università Antoniana, 6); 180-181: Aurelio de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen.* Band I (Berlin-New York 1978) (= Patristische Texte und Studien, 20); vol. II (1982) 757-758; 361-363: Joachim Vennebusch, *Die theologischen Handschriften der Stadt Köln.* 1. Heft: *Die Folio-Handschriften der Gymnasialbibliothek* (Köln 1975); 2. Heft: *Die Quarthandschriften der Gymnasialbibliothek* (Köln 1980); 590: [Paulus de Heredia], *Corona Regia.* Zaragoza 1980: 614-615: *Alberti Magni De natura loci, De causis proprietatum elementorum, De generatione et corruptione.* Edidit Paulus Hossfeld, Monasterii Westfalorum, 1980); 757-758: Aurelio de santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der Alttestamentlichen Apokryphen.* Band 2. Berlin-New York 1981 (Patristische Texte und Studien, 1981).

NZM 38 (1982) 77-78: Roberto Gulbenkian, *The Translation of the Four Gospels into Persian* (Immensee 1981) (= Les cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire, 29); 144-145 John Correia-Afonso (ed.): *Letters from the Mughal Court.* The First Jesuit Mission to Akbar (1580-1583) (Bombay 1980); 146-147: Angel Martinez Cuesta, OAR, *History of Negros.* Translated from the original Spanish by Alfonso Felix jr. and Sor Caritas Sevilla (Manila 1980) (Historical Conservation Society XXXI, The Recollect Fathers); Wolfgang Schmidt, *Der lange Marsch zurück.* Der Weg der Christenheit in Asien (München 1980); 156-157: Gertrude und Thomas Sartory, *Die Meister des Weges*

in den großen Weltreligionen. Guru - Roshi - Scheich -Zaddik - Starez - Meisterüberlieferungen der frühchristlichen Mönchsväter (Freiburg-Basel-Wien 1981); 238: STEFANO CORONESE, *Una religione che muore*. La cultura delle isole Mentawai nell'impatto con il mondo moderno (Bologna 1980).

276. *Ricci-Gedenkfeier an der Universität Urbaniana*. NZM 39, 1983, 134.

277. *The Society of Jesus Owes a Debt of Gratitude to Him*. Tamilāram. Father Thani Nayagam, Jaffna, Sri Lanka, 59.

278. *Ein Film zu Ehren des Japanmärtyrers und Dieners Gottes, Petrus Kasui, S.J.* NZM 39, 1983, 307.

279. *Os penitencieiros jesuítas portugueses em S. Pedro, Vaticano, de 1570 a 1773.* Revista Universidade Coimbra 30, 1983, 279-288.

280. Reviews:

Gregorianum 64 (1983) 376-378: F. GIORGINI C. P., *Storia dei Passionisti*. I. L'epoca del fondatore (1720-1775); 404-406: L. FRÓIS, *Historia de Japam*, III (1578-1582) (Lisboa 1982); 600-602: CARMELO AMADEO NASELLI, C.P., *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*. Vol. II L'epoca italiana (1775-1839). Parte I: La successione (1775-1796) (Pescara 1981); 602-603: ANDREAS BSTEH (Hrsg.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus* (St. Gabriel 1982) (= Beiträge zur Religionstheologie, 3); 603-604: HANS WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog.* (Mainz 1982); 604-605: *Christianity and the Religions of the East. Models for a Dynamic Relationship. Edited by* RICHARD W. ROUSSEAU, S.J. *Volume two: Modern Theological Themes, Selections from the Literature* (Scanton 1982); 605-607: ANDREW CHIH, *Chinese Humanism: A Religion beyond Religion* (Taipei Hsien 1981); 607-609: *Toward a New Age in Mission. The Good News of God's Kingdom to the Peoples of Asia.* International Congress on Mission (IMC). Manila, 2-7 December 1979. 2 Bände (Manila 1981); 609-611: J.G. PLATVOET, *Comparing Religions: A Limitative Approach.* An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda-Rites and Prayers (The Hague-Paris-New York 1982) (= Religion and Reason, 24); 752-753: VINCENZO GIAMBATTISTA RUBINACCI, *La Provincia dei Cappuccini napoletani dal 1860 al 1922 con particolare riferimento alla soppressione degli ordini religiosi.* (Napoli 1981).

NZM 39 (1983) 73-74: CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN, *Training a Relevant Ministry*. A Study of the Contribution of the Theological Fund (Geneva-Madras 1981); 155-156: ARMANDO MARTINS JANEIRA, *Figuras de Silêncio*. A tradição cultural portuguesa no Japão de hoje (Lisboa 1981) (Junta de investigações científicas do Ultramar); 312-315: HORST GRÜNDER, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914*. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas (Paderborn 1982); 316-317 PIERO GHEDDO, *Lettere di cristiani dalla Cina* (Bologna 1981) (= I Quaderni Della Missione, 2. Sezione Attualità).

281. *Toyotomi Hideyoshi in der «Historia de Japam» des P. Luís Fróis*. I. NZM 40, 1984, 206-220.

282. *P. Ernst Vogt S.J.* Schweizerische Kirchenzeitung 152, 33-34, 1984, 505.

283. *Ehen in Horw 1588-1800. Aus dem Tauf-, Ehe- und Totenbuch der Pfarrei Horw.* Horw 8° 56.

284. Reviews:

AHSI 53 (1984) 545-546: *Testimonianza e messaggio di Santa Veronica Giuliani* (Roma 1982); 546-547: H. HÖFLING, *Gehet hin und lehret alle Völker. Missionare von Las*

Casas bis Albert Schweitzer. Wien 1982; 548-549: Conseil international des Archives. Guide des Sources de l'histoire des nations. B. Afrique. 7 Saint Siège. *Guida delle Fonti per la storia dell'Africa a sud del Sahara negli archivi della Santa Sede e negli ecclesiastici di Italia.* A cura di Lajos Pasztor (Zug 1983) (= Collectanea Archivi Vaticani, 3).

Gregorianum 65, 1984. 524-525 W. FAUSER S. J., *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Teil I: Die Echten Werke* (Münster/Westf. 1982) (= Alberti Magni Opera Omnia. Tomus Subsidiarius I); 533-535: GIOVANNI BOSCO, S., *Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales (1858-1875).* Testi critici a cura di Francesco Motto, SDB. (Roma 1982) (Istituto Storico Salesiano. -Roma. Fonti - Serie prima, I); 535-537: *Lettura delle fonti francescane. Temi di vita francescana. La Fraternità.* A cura di G. CARDAPOLI e C. STANZIONE (Roma 1983) (= Pubblicazioni dell'Istituto Apostolico, Pontificia Università Antoniana, 8); 563: JACQUES GUY BOUGEROL, *Les Manuscrits franciscains de la Bibliothèque de Troyes.* Grottaferrata (Roma). Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Acquas, 1982 (= Spicilegium Bonaventurianum, 23); 563-564: ST. BRUFANI, *La vita religiosa in Assisi dal 1316 al 1367.* Edizioni Porziuncola 1982; 576-577: WILHELMUS LUCENSIS, *Comentum in tertiam ierarchiam Dionisii que est de divinis nominibus.* Introduzione e testo critico di FERRUCCIO GASTALDELLI (Firenze 1983) (= Unione Accademia Nazionale. Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e Studi, III); 767-768: *Testimonianze e messaggio di Santa Veronica Giuliani.* Atti del Congresso Internazionale di studi su Santa Veronica Giuliani. Roma. Pontificio Ateneo Antonianum, 27-31 Ottobre 1982. A cura di LÁZARO IRIARTE OFMCap. 2 volumi (Roma 1983) (Collana Dimensioni Spirituali - IV/V); 782: ANTONIO MERCATI, *Saggi di Storia e Letteratura.* Raccolta di studi e testi (Roma 1982) (Edizioni di Storia e Letteratura, 157).

NZM 40 (1984) 68-70: ANTON KIEBELE (u.a.), *Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart* (Rom 1981); 153-154: T. CHRISTENSEN - W.R. HUTCHINSON, *Missionary Ideologist Era: 1880-1920.* (Århus 1982); 156-157: ANGELO S. LAZZAROTTO, PIME, *Nasce la Chiesa nello Zaire (1880-1933)* (Roma 1982); 230: N. KOWALSKY OMI - J. METZLER OMI, Inventory of the *Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples of «De Propaganda Fide»;* 306-308: ARNULF CAMPS, *Partners in Dialogue.* Christianity and Other Religions. Translated from the Dutch by John Drury. (Orbis Books, Maryknoll 1983); 308: PAOLO RIZZO - TAKASHI OKAMURA, *Rom, Die Stadt der Päpste* (Freiburg-Basel-Wien 1983) (Die Welt der Religionen, Band 11); 315-316: CHARLES W. FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific.* Emergence in the Twentieth Century (Maryknoll 1982) (American Society of Missiology Series, N. 5).

285. *Vorarbeiten für eine geplante kritische Ausgabe der Asia des P. D. Bartoli S.J.* Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 18, 1983, 202-243.

286. *Pfarrei-Chronik Horw 1903-1977.* 52 p.

3

FR. HUBERT JACOBS, S.J.

Father Hubert Jacobs, S.J., was born on 13 May 1909 at Zevenaar, Netherlands, and celebrated his seventy-fifth birthday in 1984 among us at the Jesuit Historical Institute in Rome. This was also the year of his golden jubilee in the Society of Jesus. From 1927 to 1934 he lived at the German College in Rome while studying philosophy and then theology at the Gregorian University. He was ordained to the priesthood in 1933. Soon after completing his ecclesiastical course, he entered the Jesuit novitiate Mariëndaal of the Dutch province at Grave. On completing the two-year noviceship, he was ready to begin his active life as a Jesuit. His first assignment was as professor of philosophy at the Berchmanianum in Nijmegen from 1936 to 1942 and for one further year at the same college transferred to Eijsden. He then became Sodality director and in 1945 also co-editor of the periodical, *Katholiek Cultureel Tijdschrift,* in Maastricht and Amsterdam until 1947. His next assignment took him to Jakarta, Indonesia, where he taught Thomistic philosophy at the State University of Indonesia and served as student chaplain for five years (1947-1952). He then returned to Rome as archivist at the German College, and in 1953 he earned the Vatican Certificate of Archivistics. In 1954 he returned to his home province to serve first as an associate pastor and soon as a member of the Catechetical Centre and co-editor of the periodicals, *Verbum* and *School en Godsdienst,* in Maastricht and later in Nijmegen until 1961. There followed a three-year interval during which he did administrative work and also taught the history of the Society to the novices at Grave.

From the above sketch, it is clear that Fr. Jacobs was mainly occupied until 1961 with teaching, catechesis, and pastoral-cultural activities. Although always attracted to historical studies, he never had the opportunity for specialized training in the field, and not until 1954 did he write his first historical article (no. 39). Subsequent articles and also a book on the Oriental Schism (no. 82) opened for him the door to our Historical Institute at Rome. Having gained in former years some experience of the Indonesian world and the Malay language, he was entrusted with editing and publishing the documents concerning the Jesuit mission in the Spice Islands (Maluku, Indonesia) in the sixteenth and seventeenth centuries. This task was happily completed in three large volumes, *Documenta Malucensia* (nos. 101, 111, and 120). An earlier publication, as it were a foretaste, was *A Treatise on the Moluccas*, the critical edition of a Portuguese MS of 1544 (no. 94).

When he joined us at the IHSI in 1964 at the age of fifty-five, he had to learn Portuguese and Spanish in preparation for his editorial work. He was the first among all the members of the Institute to edit Portuguese, Spanish, Italian, and Latin texts with general and particular introductions, summaries, and footnotes in English. Hence he always had to work in languages that were not his Dutch mother tongue, and thus his scholarly activity at the Institute was markedly different from that of many other members who, being Portuguese, Spanish, Italian, or French (Canadian), worked chiefly on documents in their mother tongue and wrote their commentaries in the same language.

Meanwhile, the preparation of the Maluku documents went hand in hand with the publishing of a good number of articles, either on related or sometimes quite different topics, such as the history of the German College (nos. 41, 88, 95, 96, 98, and 99).

In 1975 Fr. Jacobs made a study journey to East Indonesia: Ambon, Ternate and Tidore, Manado, and Makasar (now called Ujung Pandang). At other times he worked in a large number of archives and libraries in the following cities: Lisbon, Porto, Braga, Coimbra, and Évora; Brussels and Liège; The Hague, Amsterdam, Arnhem, Leiden, and Nijmegen; Vienna in Austria; Cologne and Münich; London and Liverpool; the Vatican; Rome, Venice, Milan, and Florence; Chicago (Illinois) and Bloomington (Indiana). In 1980 (October 19-26) he took part in the Second International Seminar on Indo-Portuguese Studies at Lisbon, and read a paper entitled «The Portuguese Town of Ambon» (expanded and published: no. 123). In 1981 (June 1-4) he attended the Third European Colloquium on Malay and Indonesian Studies at Naples, and presented a study on «A Forgotten Mission: The Work of the Jesuits in Maluku, 1546-1677», (no. 125). He also participated in the Fifth European Colloquium on Malay and Indonesian Studies at Sintra (near Lisbon), 25-29 March 1985, at which he read a paper on «The Portuguese Presence at Makasar in the Seventeenth Century» (no. 126), and another one at Évora on Fr. Manuel de Azevedo (no. 127). His next major publication, now in preparation, will be an edition of Jesuit documents on Makasar in the seventeenth century.

Fred Manion, S.J.

Bibliography

N.B.: The following Bibliography is not complete; some articles written in the local Maastricht newspaper in 1943-1946 could not easily be traced. The same applies to articles written in the Jakarta Catholic Students review in 1947-1952. The articles written for the planned Jesuit Encyclopedia will be printed much later.

1937-1939

1. *Wijsbegeerte op de Middelbare School.* I and II. Sancta Theresia.

2. *Twee jeugdboeken.* Sancta Theresia.

3. Reviews:

Studiën 127 (1937) 452-453: C. Noppel S.J., *Aedificatio Corporis Christi, Aufriß der Pastoral* (Freiburg i.Br. 1937).

128 (1937) 86-87: *Katholieke Actie,* Aartsbisdom Utrecht; Fr. Thijssen, *Het apostolaat* (G.G.G. 534); W. Koenraadt, *Katholieke Actie* (Hilversum n.d.).

4. Reviews:

Studiën 129 (1938) 83: P. Dabin S.J., *Principes d'Action Catholique* (1937); L.J. Kerkhofs, *Liturgie en Katholieke Aktie* (Leuven n.d.).

130 (1938) 474: *Actio Catholica, priesterorgaan voor de Katholieke Actie* (Utrecht 1937...).

5. Reviews:

Studiën 131 (1939) 588-590: J. Höfer, *Dombau im Heiligen Geist* (Freiburg i.Br. 1938); *Les missionnaires du travail* (Paris 1938); A. Ryckmans, *Het parochiesecretariaat* (Amsterdam 1938); L. de la Hamayde, *Au service de la paroisse* (Paris 1938); H. Fortmann, *Sentire cum Ecclesia, Leven met de Kerk* ('s-Bosch 1938); *Richtlijnen uwer bisschoppen* (Antwerpen 1939); B. de Solages, *Pour rebatir une chrétienté* (Paris 1938).

1940-1949

6. Review:

Studiën 133 (1940) 451: *Theologische Summa van den H. Thomas van Aquino* V (Antwerpen 1939).

7. *Kentering in het behandelen der waarheden van ons geloof.* Studiën 135 (1941) 409-422.

8. Review:

Studiën 136 (1941)119: G. Menge OFM, *De verhevenheid der katholieke levensbeschouwing,* vertaald door N.A.M. Verhaar. (Voorhout 1940).

9. *Het probleem der illegaliteit.* Katholiek Cultureel Tijdschrift 1/I (1945) 30-32.

10. *Kleine diagnose van onze tijd.* Katholiek Cultureel Tijdschrift 1/I (1945) 97-100.

11. *De Katholieke Actie aan een nieuw begin.* Katholiek Cultureel Tijdschrift 1/II (1945) 181-185.

12. *Enige beschouwingen over de encycliek «Mystici Corporis».* Actio Catholica 6 (1943) 233-239; 7-8 (1944-1945) 1-5 25-31.

13. Review:

Katholiek Cultureel Tijdschrift 1/II (1945) 177: *Durendael, Maandschrift voor de Nederlandsche jeugd.*

14. *«Christendom in de steigers».* Katholiek Cultureel Tijdschrift 2/I (1946) 332-338.

15. *De directeur der meisjescongregatie: zijn houding tegenover hun kleding.* Directeurentijdschrift 29 (1945-1946) 97-103.

16. Reviews:

Katholiek Cultureel Tijdschrift 1/II (1946) 407: J.H. Breuer, *Mensch en Misdadiger* (Heerlen, n.d.).

Katholiek Cultureel Tijdschrift 2/I (1946) 80: *Bethanië* (Bloemendaal n.d.); 120: *Moerdijk's tol aan de bevrijding* (n.p., n.d.); 160: J. Brodrick S.J., *Maria van de menschwording* (Rotterdam n.d.); De misweek in onze parochie (Aartsbisdom Utrecht); J. Jadot, *L'Oraison des laïcs* (Paris-Tournai 1945); 359: F.J.J. Buytendijk, *De idealen van den idealen student* (Utrecht n.d.); 440: P. Steur CM, *Het huwelijk volgens Pius XI* (Nijmegen 1946); Hooger Instituut «Maria Immaculata» (Laag Keppel n.d.); 478: *L'Attività della Santa Sede* (Vatican 1946); 479: H. Felder OMCap., *Jesus van Nazareth, Apologie van den God-Mensch* (Brugge 1939).

Katholiek Cultureel Tijdschrift (Nieuwe reeks) 1 (1946) 69: M.T. Monro, *Blessed Margaret Clitherow* (London 1946); 140: R. Gräf CSSp., *Ja Vader, Leven in God* (Roermond-Maaseik n.d.); R. Gräf, *Bidt Broeders* (Roermond-Maaseik n.d.); 216: K. Cruysberghs, *Priesterretraite* (Antwerpen 1946).

17. *Naar een nieuwe type van heiligheid.* Katholiek Cultureel Tijdschrift 76 I (1947) 155-170.

18. *Slechts het beste goed genoeg.* De Katholieke Week (Batavia), 1947, no. 19, 1.

19. *Is God dood?* De Katholieke Week, 1947, no. 20, 1-2.

20. *De Nacht van Colombes.* De Katholieke Week, 1947, no. 21, 7; no. 22, 11.

21. *Ja maar, IK vind...* De Katholieke Week, 1947, no. 28, 1-2.
    Reprinted in Directeurentijdschrift 35 (1951-52) 15-16.

22. *Een leerstoel voor Thomistische Wijsbegeerte bij de Universiteit van Indonesië.* De Katholieke Week, 1947, no. 36, 4-5.

23. *De jonge Koning.* De Katholieke Week, 1947, no. 43, 1. [Under pseudonym: Lodewijk Sevenaar].

24. *De zin der studentenvereniging.* De Katholieke Week, 1947, no. 49, 6.

25. Reviews:

    Katholiek Cultureel Tijdschrift (Nieuwe reeks) 1 (1947) 282: A. OLLÉ-LAPRUNE, *Sterker dan de dood* (Brugge 1946); 283: B. ALFRINK. *Het passieverhaal der vier evangelisten* (Nijmegen-Utrecht 1946); 350-351: V.M. POLLET, *De Katholieke Actie in het licht van de thomistische theologie* (Nijmegen 1946); 351: C.C. MARTINDALE S.J., *Life of Saint Camillus* (London 1946); 352: B. STEIDLE OSB, *De kerkvaders, een inleiding tot hun leven en werk (*Bussum 1946); M. STOKS CssR, *Mijn hemel op aarde;* and *Jesus' hoogepriesterlijk gebed* (Roermond-Maaseik 1946); 352-353: H. KUITENBROUWER en G. SMIT. *Wierookgraan, Gebedenboek in verzen* (Utrecht n.d.); 353: W. GROSSOUW, *In Christus, schets van een theologie van St. Paulus* (Utrecht 1946); 356: P. MAHIEU. *De organisatie van den intellectuelen arbeid* (Brussel 1945); 357: J.B. HAWKINS, *A Sketch of Mediaeval Philosophy* (London 1946); 358: R. KWANT OESA, *De gradibus entis* (Amsterdam 1946); 429: *Het Nieuwe Testament. Vertaling in opdracht van de Apologetische Vereniging «Petrus Canisius»* (Utrecht-Brussel s.a.).

    Katholiek Cultureel Tijdschrift 76/II (1947) 282-283: K. STEUR. Levende tekens van God (Bussum 1946).

26. *Amicus Plato, magis amica veritas.* [Lustrum nummer] Katholieke Studentenvereniging «Sanctus Bellarminus», 1928-1948. (Batavia) 47-53.

27. Review:

    Katholiek Cultureel Tijdschrift– Streven 77 (1948) 101-102: *Kardinaal John Henry Newman: Apologia pro vita sua, zijnde de geschiedenis van zijn godsdienstig inzicht* (Beringen-Tilburg n.d.).

28. *-Ismen.* Katholiek Leven (Batavia), 3 (1949) no. 17, 1.

29. *Liberalisme.* Ibid. no. 20, 1-2.

30. *Socialisme.* Ibid. no. 26, 1-2.

31. *Het Socialisme en de Kerk.* Ibid. 437-438.

32. *Communisme.* Ibid. 513-514.

1950-1959

33. *Babel en Pinksteren, of de Heilige Geest betrokken in een groot schandaal.* Katholiek Leven 4 (1950) 293-294.

34. *De kerk van het Heilig Graf te Jerusalem.* Ibid. 493-495.

35. *Beschouwingen over de betekenis der Katholieke Studentenvereniging.* Gedenkboek 2e Congres van de Federatie der Katholieke Studentenverenigingen in Indonesië, (Jakarta, november 1950) 10-11.

36. *Fusie van Katholieke Studentenverenigingen in Indonesia. Gewenste eenheid voorspoedig bereikt.* Katholiek Leven 5 (1951) 302-303.

37. *Is het communisme anti-godsdienstig?* Ibid. 333-335, 341-343.

38. *Konggres di Venetia tentang masalah penduduk dunia.* Basis (Jogjakarta, Indonesia) 3 (1953) 9-14 43-47.

39. *Document. The Potawatomi Mission 1854.* Mid-America 36 (1954) 220-248.

40. *De Roermondenaar Antoine Dupont. Professor te Leuven, 1836-1917.* Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg 90-91 (1954-1955) 227-248.

41. *Franz Wilhelm von Wartenberg, Kardinal und Bischof von Regensburg (1649-1661).* Korrespondenzblatt Collegium Germanicum-Hungaricum, 62 (1955) 21-28.

42. *Het Pax Christi – Congres, Nijmegen, 8-12 Augustus 1955.* Streven 9 (1955) 61-64.

43. *Conferenties over de Goede Week.* Viking, Tilburgs Studenten Weekblad 22 no. 21, 3 maart 1956.

44. *Enige mededelingen over de gebroeders Verhoeven uit Uden, professoren te Leuven.* Bijdragen tot de geschiedenis bijzonderlijk van het oud-hertogdom Brabant 39 (1956) 33-62.

[Reprinted, almost literally, in Brabantia 7 (1958) 70-77: *De gebroeders Verhoeven, beiden doctor, beiden professor in Leuven*].

45. *De wijding der heilige oliën.* Verbum 23 (1956) 89-99.

46. *Liturgisch-katechetisch congres te Heeswijk.* Ibid. 146-152.

47. *De Heilige Geest en wij.* Ibid. 202-206.

48. *Internationale studiedagen over de katechese, Antwerpen, 1-12 augustus 1956.* Ibid. 338-345.

49. *Met de Kerk bidden wij om Christus' komst.* Ibid. 434-439.

50. *De praktische betekenis van Pasen.* School en Godsdienst 10 (1956) 82-85.

51. Reviews:

Verbum 23 (1956) 142: B. Delfgaauw, *Beknopte geschiedenis der wijsbegeerte* I-III (Baarn 1952-54); 143: L. Monden, *Moraal zonder zonde?* (Brugge-Bussum 1955); 189: P. Lorigiola, *L'homme selon le Christ* (Paris 1954); 190: F. Dessauer, *Weltmann-Christ?*

(Frkf.a.M. 1955); 332: L. PROHASKA, *Existentialismus u. Paedagogik* (Wien-Frbg. 1955); 377: L. HERTLING, *Geschichte der katholischen Kirche* (Berlin 1953); 378: W. HÜNERMANN, *Geschichte d. Gottesreiches* I (Luzern-München 1956); 426: P. EISMANN u. J. WIGGERS, *Vorlesebuch zum katholischen Katechismus* (München 1955).

School en Godsdienst 10 (1956) 158: I. MAYR, *Nicht stehen bleiben* (Innsbruck 1955); 277: M. PFLIEGLER, *Der rechte Augenblick* (Wien 1955); 316: A. HEUSER, *Kirchengeschichte für den katholischen Religionsunterricht an Volksschulen* (Düsseldorf 1953).

52. *Zondag van de Goede Herder*. Verbum 24 (1957) 179-187.

53. *Ervaringen en meningen van ouders rond de kindermis*. Ibid. 242-252.

54. *Het franse episcopaat over de kindermis*. Ibid. 267-272.

55. *Ons rozenkransgebed voor oktober*. Ibid. 298-306.

56. *Christus Koning – Allerheiligen – Allerzielen*. Ibid. 354-365.

57. *De drie Missen van het Kerstfeest*. Ibid. 441-449.

58. *Het mysterie van Lichtmis*. School en Godsdienst 11 (1957) 30-32.

59. *De voorvasten; betekenis en kathechese*. Ibid. 42-49.

60. *Tien jaar «Mediator Dei»*. Ibid. 341-345.

61. Reviews:

Verbum 24 (1957) 94: I. BETSCHART, *Das heilende Büssen* (Luzern 1956); 93: E. FLICOTEAUX, *Le sens du carême* (Paris 1956); 95: *G 3 – Over Jesus Christus* (Ubbergen 1956); 141: M. et M. DE CORTE, *Deviens ce que tu es* (Paris-Brux. 1956); 143: A. SCHLEMMER, *Renouvellement de la pensée* (Paris 1956); 236: K. ADAM, *Der Christus d. Glaubens* (Düsseldorf 1954); 285: *Bulletin de la communauté chrétienne de Saint-Séverin* no. 22-25 (Paris 1955); 286: W. DEKKERS, *Dagmissaal* (1956); 330: W. HÜNERMANN, *Geschichte des Gottesreiches* II (Luz.-München 1957); 380: R. GRABER, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren* (Würzburg 1954); 382: F. HAFFNER-STAFFELBACH, *Briefe an Gabriele* (Luz.-München 1957); 427: M. JOIN-LAMBERT, *Jérusalem israelite, chrétienne, musulmane* (Paris 1957).

School en Godsdienst 11 (1957) 198: Herders kleines Bildungsbuch (Frbg i.Br. 1956); 237: Y. LANHERS. *Dictionnaire du jeun chrétien (*Paris 1956); 238: J. NICOLUSSI, *Ave Maria* (Innsbruck 1956); B. JUST, *Gortstraat drie hoog* (Utrecht-Antwerpen n.d.); M. GASNIER, *Trente visites à Notre Dame de Nazareth* (Mulhouse 1956); A. RENOU, *En Egypte aux temps de Joseph* (Paris 1955); 239: A. WEBER, *Die wahrhaft Grossen unserer Zeit* (Mödling 1955); 256: *Kerkelijk Leven, kalender voor school en gezin* (Breda 1957); 276: H. NIJKAMP en B. MOL, *Door God geplant* (Utrecht 1956); 278: J. A. MEIJERS, *Duwaer's Nederlands woordenboek (*Amsterdam 1956); 279: J. F. VAN GENT, *Israels opgang* (Den Bosch 1957); 358: ZIMMERMANN-SCHWARZ, *Dem heiligen Geist entgegen* (Augsburg 1956); J. J. MORRIS, *A Catechism for Confirmation (*Forest Park, Ill. 1955).

62. *Civitas Dei. Wereldtentoonstelling Brussel*. Pax Christi 6 (1958) maart.

63. *Heilsverkondiging op de Wereldtentoonstelling Brussel 1958*. Verbum 25 (1958) 38-40.

64. *Het eeuwfeest van Lourdes in onze katechese*. Ibid. 82-88.

65. *In Ascensione Domini. Het feest-van-de-Heer bij uitstek*. Ibid. 153-163.

66. *Filmstroken bij de kerkgeschiedenis*. Ibid. 275-282.

67. *De oude Kerk gaat voor ons leven* [On the Atlas van de oudchristelijke wereld (Amsterdam-Brussel 1958)] Ibid. 324-326.

68. *Het eeuwfeest van Lourdes in onze katechese*. School en Godsdienst 12 (1958) 66-72.

69. *Heilsverkondiging op de Wereldtentoonstelling, Brussel 1958*. Ibid. 75-77.

70. *Kerkgeschiedenis. Recente literatuur*. Ibid. 209-214.

71. *Katholiek onderwijs. Bezinning bij het begin van het schooljaar*. Ibid. 258-265.

72. *Het mysterie van het liturgisch jaar*. Ibid. 342-353.

73. Reviews:

Verbum 25 (1958) 44: *La Sainte Bible... de Jérusalem* [pocket] (1957); 45: J. NICOLUSSI, *Hat die Bibel Recht?* (Innsbruck 1957); L. CERFAUX et J. CAMCIER, *L'Apocalypse de S. Jean lue aux chrétiens* (Paris 1955); 90: O. SEMMELROTH, *Gott u. Mensch in Begegnung* (Frkf.a.M. 1956); 138: J. MONTJUVIN, *Panorama d'histoire biblique* (Paris 1956); A. CHAMPDOR, *L'Egypte des Pharaons* (Paris 1955); 139: ID. *Babylone et Mésopotamie* (Paris 1953); 140: E. FLICOTEAUX, *Mystères et fêtes de la Vierge Marie* (Paris 1955); 141: P. GHYSSAERT, *Lourdes-retraite* (Antwerpen 1956); 179: H. P. DE LAGNEAU, *Apostolat des premiers chrétiens* (Paris 1957); 180: Ph. DELHAYE, *Vertus théologales en général* (Doornik 1957); E. WALTER, *Sources d'eau vive* (Mulhouse 1955); 181: J. DHEILLY, *Viens Seigneur!* (Brugge 1955); 214: A. LETOUSEY, *L'Église au péril des temps* (Paris 1953); 251: D. BARSOTTI, *Christliches Mysterium u. Wort Gottes* (Einsiedeln 1957); 252: Mgr. GARONNE, *La porte des Écritures* (Toulouse n.d.); R. POELMAN, *Ouvrons la Bible* (Brux.-Paris n.d.); 253: A. KOCH, *Praedica Verbum* II-IV (Bussum 1957); 254: P. J. HOUYVET, *L'épreuve du désert* (Paris 1956); 334: F. DESSAUER, *Realistisch christendom* (Tielt-Den Haag 1958); 375: *Reich Gottes* (München 1957), and idem Volksausgabe; 377: G. E. WRIGHT, *De bijbel ontdekt in aarde en steen* (Baarn 1958); P. BRUIN and Ph. GIEGEL, *Hier hat Gott gelebt* (Zürich-Stuttgart 1957); 379: *Missel biblique de tous les jours* (Paris 1957); 380: B. DELFGAAUW, *De wijsbegeerte van de 20e eeuw* (Baarn 1957); 431: K. PFLEGER, *Nur das Mysterium tröstet* (Frkf.a.M. 1957); 468: B. ALTANER, *Patrologie* (Frb.i-.Br. 1958).

School en Godsdienst 12 (1958) 158: *Herder Bücherei. Taschenbücher*, vols. 1-4; 191: *Frères universels* (Paris 1957); 333: W. VAN DE PAS, *Herman Schaepman* (Utrecht n.d.); ID. *Alfons Ariëns* (Utrecht n.d.).

74. *Kroniek van de kerkgeschiedenis*. Verbum 26 (1959) 82-95.

75. *Het vraagstuk van de katechetische kerkgeschiedenis*. Ibid. 242-257 356-368 394-402 440-450.

76. *Een halve eeuw liturgische beweging, 1909-1959*. Ibid. 329-335.

77. *Chronique Internationale: Hollande*. Lumen Vitae 14 (1959) 154-159.

78. Reviews:

Verbum 26 (1959) 44: *Bilan du monde* I (Paris-Tournai 1958); 142: H. VAN GROESSEN en Cl. VAN VLISSINGEN, *Het kerkelijk recht* (Roermond-Maaseik 1958); H. JONE, *Précis de théologie morale catholique* (Mulhouse 1958); 143: *Kleine Bücherei* vols. 1-4 (München 1958); 273: J. LORTZ, *Geschichte der Kirche* (Münster i.W. 1959); 349: K. RAHNER u. H. SCHLIER (eds.), *Quaestiones disputatae*, vols. 1-7 (Frbg i.Br. 1958-59); 384: L. GILEN, *Das*

Gewissen bei Jugendlichen (Göttingen 1956); 390: M. Crubellier, *Sens de l'histoire et religion* (Bruges 1957); 424: J. Pichard, *Images de l'invisible* (Tournai-Paris 1958); 426: *Le Nouveau Testament* [Bible de Jérusalem] (Paris 1958); A. Gros, *Le thème de la route dans la bible* (Paris 1957); 427: A. Hamman, *La prière* I, *Le nouveau Testament* (Tournai 1959); 431: B. Schneider, *Petrus Canisius – Briefe* (Salzburg 1959).

School en Godsdienst 13 (1959) 287: R. Gutzwiller, *Meditaties over Matheus*, Id. *Meditaties over Lukas* (Bussum 1957); 326: H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* Frbg i.Br. 1959).

1960-1969

79. *Paus en Concilie. Stof voor een kerkhistorische katechese.* Verbum 27 (1960) 298-315.

80. *Chronique Internationale: Hollande.* Lumen Vitae 15 (1960) 163-166.

81. Reviews:

Verbum 27 (1960) 42: L. H. Grollenberg, *Kleine atlas van de bijbel* (Amsterdam-Brussel 1959); 43: J. Montjuvin, *Panorama van de bijbelse geschiedenis* (Paris 1959); 44: H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* (Frbg i.Br. 1959); Id. *Geschiedenis van de concilies* (Hilversum 1959); 45: M. Pfliegler, *Dokumente zur Geschichte der Kirche* (Innsbruck 1957); 46: J. M. Leroux, *Eglise, peuple de Dieu* (Paris 1958); Ch. Eyck en B. Aafjes, *Italiaans schetsboek* (Roermond-Maaseik 1959); 90: A. Berz, *Geschichte des Katechismus im Bistum Basel* (Fribourg 1959); 188: M. Schellhorn, *Der heilige Petrus u. seine Nachfolger* (Zürich 1959); 189: M. Römer u. M. Haller, *Kennst Du sie?* (München 1959); 341: Chr. Teeuwen, *Profetenspiegel* (Kampen n.d.); 383: P. Lemaire et D. Baldi, *Atlas biblique* (Paris 1960); 429: Th. Schnitzler, *Eucharistie in der Geschichte* (Köln 1959); 469: W. Goderski, *Ich glaube* (Aschaffenburg 1959); E. Mâle, *Les Saints, compagnons du Christ* (Paris 1958).

82. *Geschiedenis van een scheuring. Rome en de Oosterse Kerken.* 's-Hertogenbosch (L.C.G. Malmberg) s.a. [1961] 8°, illustr. and maps, 216pp.

83. *Bij een nieuw handboek voor de kerkgeschiedenis.* Verbum 28 (1961) 272-276.

84. Reviews:

Verbum 28 (1961) 83: *Quadragese u. Pentekoste* (Trier 1960); 84: B. Fischer u. J. Wagner, *Paschatis Solemnia* (Basel, Frbg, Wien 1959); 127: *Bilan du monde* II (Paris-Tournai 1960); 227: *Quaestiones disputatae*, vols. 8-9 (Frbg.i.Br. 1960); 231: R. Graber, *Längst hätten wir uns bekehren müssen* (Innsbruck 1960); 277: B. Appel, *Katholische Kirchengeschichte* (München 1960); W. Hünermann, *Geschichte der Weltmission* I-II (Luzern-München 1960); 278: J. Montjuvin, *Rome et les débuts du Moyen Age* (Paris n.d.); A. Spindeler, *Das zweite Vatikanische Konzil, Wende oder Enttäuschung?* (Köln 1959); 306: L. Jaeger, *Das Oekumenische Konzil, die Kirche u. die Christenheit* (Paderborn 1960); Id. *Het oecumenische concilie* (Brugge 1961); 346: S. Marsili and E. Invernizzi, *La Messa* (Velate 1959); 469: *Jesus. Ontmoetingen met den Verlosser* (Brugge 1961); 471: R. Stoffels, *Mobiel contact* (Utrecht 1961).

85. *Isidoros van Kijew, baanbreker van de hereniging. Bij de 500ste verjaardag van zijn overlijden: 1463 – 27 april– 1963.* Het Christelijk Oosten en Hereniging 1963, 89-113.

86. Reviews:

AHSI 34 (1965) 261-262: M. Dierickx S.J., *De Jezuïeten. Wat zij zijn en hoe zij werken* (Brugge 1964); 283-284: L. Brouwers S.J., *Carolus Scribani S.I. (1561-1629).*

Een groot man van de Contra-Reformatie in de Nederlanden (Antwerpen 1961); 285-286: L. P.M. LOOSEN S.J., *Lodewijk Makeblijde (1565-1630), Hymnen en gezangen* (Zwolle 1964).

87. *The First Locally Demonstrable Christianity in Celebes, 1544.* Studia (Lisboa) 17 (1966) 251-305.

88. *Löwen an der Wiege des Collegium Germanicum. Neues zur Rekrutierung der ersten Alumnen des Jahres 1552.* AHSI 36 (1967) 109-125.

    Reprinted, without footnotes, in Korrespondenzblatt Collegium Germanicum-Hungaricum 74 (1967) 11-24.

89. *Conversions in the Country of Macassar in a Paris Imprint of 1546.* Euntes Docete 21 (1968) 571-585.

90. Review:

    AHSI 37 (1968) 184-185: A. MEERSMAN OFM, *The Franciscans in the Indonesian Archipelago, 1300-1775.* (Louvain 1967).

91. *Uit de bibliotheek van een plattelandspastoor in de eerste helft van de zeventiende eeuw.* Bossche Bijdragen 29 (1969) 62-83.

92. *Admiraal Wybrant Warwyck schrijft aan de sultan van Ternate.* Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 125 (1969) 344-355.

93. *Ein bis jetzt verschollenes Kuriosum. Eine Mystifikation indischer Jesuitenbriefe in zwei römischen Drucken vom Jahre 1570.* AHSI 38 (1969) 326-334.

1970-1979

94. *A Treatise on the Moluccas (c. 1544), probably the Preliminary Version of António Galvão's lost História das Molucas.* Edited, annotated, and translated... by... Rome – St. Louis Mo. 1971 (IHSI) 8°. Illustr. and maps. 402 pp.

95. *De nederlandse priester-humanist Franciscus Trachelaeus Statius Advortentius Triumpho.* Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 13 (1971) 48-72.

96. *Ein Germaniker der ersten Jahresklasse 1552: Franciscus Trachelaeus Statius.* Korrespondenzblatt Collegium Germanicum-Hungaricum 78 (1971) 20-24.

97. Review:

    AHSI 40 (1971) 490-492: P. CHIRINO S.J., *Relación de las Islas Filipinas / The Philippines 1600.* Translated by Ramón Echevarría. (Manila 1969).

98. *Zur «Wiedergeburt» des Collegium Germanicum 1573. Eine historisch-pädagogische Plauderei zu Ehren des Paters Michele Lauretano.* Korrespondenzblatt Collegium Germanicum-Hungaricum 80 (1973) 10-27.

    Reprinted in L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 21 Sept. 1973 6-9.

99. *De noord-nederlandse studenten aan het pauselijk Collegium Germanicum te Rome van 1552 tot 1627.* Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 15 (1973) 75-102. [co-author P. J. Begheyn S.J.].

100. Reviews:

AHSI 42 (1973) 183-184: C. J. LIGTHART S.J., *De Nederlandse Jezuïetengeneraal Jan Philip Roothaan, *Amsterdam 23-11-1785, + Rome 8-5-1853. Een antwoord op de vraag: Wat is een jezuïet?* (Nijmegen 1972).

Theologie und Philosophie 48 (1973) 258-260: G. SCHURHAMMER S.J., *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit,* 2.Bd. 2. Halbbd. (Freiburg-Basel-Wien 1971).

101. *Documenta Malucensia I (1542-1577).* Edited and annotated by ... Rome (IHSI) 1974. 8°. Illustr. and maps. XLII + 84* + 758 pp.

101a. *Bekend terrein verkennen op de Molukken.* SJ, maandelijks bericht van de nederlandse Jezuïeten 6, (juni 1975) 6-8 23.

102. *Brief Notes on the Vicars and other Secular Clerics of the Portuguese Fortresses in Maluku up to 1605.* Neue Zeitschrift für Missions-wissenschaft 31 (1975) 207-222 271-287.

103. *Wanneer werd de stad Ambon gesticht? Bij een vierde eeuwfeest.* Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 131 (1975) 427-460.

104. Review:

AHSI 44 (1975) 172-173: *Numaga* (Nijmegen) 18 (1971): *Petrus-Canisius-nummer,* pp. 45-160. (Nijmegen 1971).

105. Review:

AHSI 45 (1976) 199-201: STREIT-DINDINGER: *Bibliotheca Missionum,* fortgesetzt von J. ROMMERSKIRCHEN und J. METZLER OMI. Vol. 29: *Missionsliteratur Südostasiens 1910-1970* (Rom-Freiburg-Wien 1973).

106. *Een Culemborger in India die de Hollanders voor was: Lambert Ruysch, 1549-1611.* Bijdragen en Mededelingen der Vereniging «Gelre» 70 (1978-79) 45-54.

107. *Un règlement de comptes entre portugais et javanais dans les mers de l'Indonésie en 1580.* Archipel 18 (1979) 159-173.

108. *La missione del fratello Gaspar Gómez nelle Molucche.* AHSI 48 (1979) 125-135.

109. *Herinneringen aan het Berchmanianum.* S.J.: Bericht van de Nederlandse Jezuïeten 10 (1979) 144-147.

110. Reviews:

AHSI 48 (1979) 163-164: L. BROUWERS S.J., *Carolus Scribani. Bibliographie mise au point par Jean-François Gilmont.* (Bruxelles 1977); 164-165: R. A.E. OP DE BEECK, *De Gilde van Onze-Lieve-Vrouwe-Lof in de kathedraal van Antwerpen.* (Antwerpen 1978).

1980-1985

111. *Documenta Malucensia II (1577-1606).* Edited and annotated by ... Rome (IHSI) 1980. Illustr. 8° XXXI + 66* + 794 pp.

112. *New Sources for the History of Portuguese Maluku, 1575-1605. Letters of the Captains.* Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft. Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte 16 (1980) 217-260.

113. *Father Francisco Miedes discovers the Caroline Islands before they are discovered.* AHSI 49 (1980) 393-416.

114. *Toespraak op de Roothaanherdenking.* Amsterdam (Pater Roothaan-genootschap) November 1980, 1-4.

115. *Bevestiging en opheldering van een trefwoord in het sangirees-nederlands woordenboek.* Bijdragen tot de Taal-. Land- en Volkenkunde 137 (1981) 479-480.

116. *The «Discurso Político del Gobierno Maluco» of Fr. Francisco Combés and its Historical Impact.* Philippine Studies 29 (1981) 309-344.

117. Review:

Indica 18 (1981) 65-67: G. Schurhammer S.J., *Francis Xavier. His Life, his Times,* vol. III *Indonesia and India (1541-45),* transl. by M. J. Costello S.J. (Rome 1980).

118. *De serie Monumenta Historica Societatis Iesu.* Cardoner 2 (1982) 42-48.

119. Reviews:

AHSI 51 (1982) 192-193: G. Schurhammer, *Francis Xavier: his Life, his Times* vol. III *Indonesia and India 1545-1549.* Translated by M. J. Costello SJ (Rome 1980); 195: J. van den Besselaar, *António Vieira: o Homem, a Obra, as Ideias* (Lisboa 1981).

120. *Documenta Malucensia III (1606-1682).* Edited and annotated by... Rome (IHSI) 1984, 8⁰. maps. XXIV + 54* + 777 pp.

121. *An Abortive Mission Effort to the Island of Bali in 1635.* AHSI 53 (1984) 313-330.

122. Review:

AHSI 53 (1984) 533-534: K. Küppers, *Das himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus S.J., (1617-1682).* Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit (Regensburg 1981).

123. *Ambon as a Portuguese and Catholic Town, 1576-1605.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 41 (1985) 1-17.

124. Review:

The Catholic Historical Review (Washington D.C.) 71 (1985): J. Metzler, *Die Synoden in Indochina, 1625-1934* (Paderborn 1984). [Forthcoming].

125. *A Forgotten Mission: Work of the Jesuits in the Maluku Archipelago, 1546-1677.* Paper read at the Third European Colloquium on Malay and Indonesian Studies, Naples, June 1981. [Forthcoming].

126. *The Portuguese Presence at Makasar in the 17th Century.* Paper read at the Fifth European Colloquium on Malay and Indonesian Studies, Sintra, March 1985. [Forthcoming].

127. *As três aventuras apostólicas do Padre Manuel de Azevedo na Indonésia no século dezasette.* Fifth European Colloquium on Malay and Indonesian Studies, Sintra, March 1985; Final Session at Évora. [Forthcoming].

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Romae 1932...

AICARDO = José Manuel AICARDO S.I., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* 6 vol. Madrid 1919-1932.

ARSI = Archivum Romanum Societatis Iesu.

ASTRAIN = Antonio ASTRAIN S.I., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España.* 7 vol. Madrid 1902 (1912²)-1925.

BIHSI = *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* Romae 1941...

CORDARA = Iulius C. CORDARA S.I., *Historiae Societatis Iesu pars sexta complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* 2 vol. Romae 1750-1859 (usque ad a. 1633).

DUHR = Bernhard DUHR S.I., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge.* 4 vol. (II et IV duplicia). Freiburg im Breisgau, München-Regensburg 1907-1928.

FG = Fondo Gesuitico in ARSI.

FOUQUERAY = Henri FOUQUERAY S.I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762).* 5 vol. Paris 1910-1925 (usque ad a. 1645).

HUGHES = Thomas HUGHES S.I., *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal.* 2 vol. textus et 2 documentorum. London-New York 1907-1917.

Institutum S.I. = *Institutum Societatis Iesu.* 3 vol. Florentiae 1892-1893.

JOUVANCY = Josephus IUVENCIUS S.I., *Historiae Societatis Iesu pars quinta, tomus posterior, 1591-1616.* Romae 1710.

LEITE = Serafim LEITE S.I., *História da Companhia de Jesus no Brasil.* 10 vol. Lisboa-Rio de Janeiro 1938-1950.

MHSI = *Monumenta Historica Societatis Iesu.* Matriti 1894-1925, Romae 1932... (MI = *Monumenta Ignatiana*).

ORLANDINI = Nicolaus ORLANDINUS S.I., *Historiae Societatis Iesu pars prima sive Ignatius.* Romae 1614.

PONCELET = Alfred PONCELET S.I., *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* 2 vol. Bruxelles 1927 (usque ad a. 1640).

RODRIGUES = Francisco RODRIGUES S.I., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal.* 4 vol. duplicia. Porto 1931-1950.

SACCHINI = Franciscus SACCHINUS S.I., *Historiae Societatis Jesu pars secunda sive Lainius, pars tertia sive Borgia, pars quarta sive Everardus, pars quinta sive Claudius tomus prior.* 4 vol. Antuerpiae 1620 – Romae 1661.

SCADUTO = Mario SCADUTO S.I., *L'epoca di Giacomo Laínez. 1556-1565.* [I] *Il governo.* [II] *L'azione.* Roma 1964-1974 (= Storia della Compagnia di Gesù in Italia, III-IV).

SOMMERVOGEL = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie: *Bibliographie,* par Augustin et Aloys DE BACKER ... Nouv. éd. par Carlos SOMMERVOGEL S.I. 10 vol. Paris 1890-1909. Quibus adde Ernest-M. RIVIÈRE S.I., *Corrections et additions,* 5 fasc. Toulouse 1911-1930. Reimpressio anastatica (I-X, XII) Louvain 1960.

TACCHI VENTURI = Pietro TACCHI VENTURI S.I., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* 2 vol. duplicia. Roma 1910-1951 (I³, II/1² 1950; usque ad a. 1556).

URIARTE = José Eug. de URIARTE S.I., *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia española.* 5 vol. Madrid 1904-1917.

URIARTE-LECINA = José Eug. de URIARTE y Mariano LECINA S.I., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773.* 2 vol. Madrid 1925-1930 (usque ad verbum *Ferrusola*).

INDEX

VOLUMINIS LIV

Commentarii historici

Textus inediti

Commentarii breviores

Bibliographica

Notitiae historiographicae S.I.

INDEX BIBLIOGRAPHICUS

Printed in Italy – Photocomposition by Institutum Historicum S.I.
Printed by Tipografia Pontificia Università Gregoriana – Roma

ISSN 0037–8887